VISIT…

ПОЛЬ ВЕН ФУКО ЕГО МЫСЛЬ И ЛИЧНОСТЬ

ФУКО

ЕГО МЫСЛЬ И ЛИЧНОСТЬ

ПОЛЬ ВЕН

ВЛАДИМИР ДАЛЬ

Programme Pouchkine

Издание осуществлено в рамках программы содействия издательскому делу «Пушкин» при поддержке Посольства Франции в России и Французского института /министерства Иностранных и европейских дел Франции

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'aide ą la publication Pouchkine, a bénéficié du soutien de l'Ambassade de France en Russie et de l'Institut franćais/ministère franćais des Affaires étrangères et européennes

PAUL VEYNE

FOUCAULT,

SA PENSÉE, SA PERSONNE

ALBIN MICHEL

ПОЛЬ ВЕН

ФУКО

ЕГО МЫСЛЬ И ЛИЧНОСТЬ

Перевод с французского
А. В. Шестакова

Санкт-Петербург
«Владимир Даль»
2013

УДК 1(091)
ББК 87.3
В29

Поль Вен

В 29 Фуко. Его мысль и личность / Пер. с фр. А. В. Шестакова. — СПб.: Владимир Даль, 2013. — 195 с.

ISBN 978-5-93615-135-4

Книга о французском философе и теоретике культуры Мишеле Фуко (1926—1984) принадлежит перу историка Поля Вена, с которым Фуко связывала многолетняя дружба. Вен оценивает вклад Фуко в отдельные области и общую концепцию истории, развеивает некоторые предвзятые представления о нем, характеризует с дисциплинарной и временной дистанции созданные Фуко понятия, ныне прочно вошедшие в инструментарий всех гуманитарных наук: дискурс, диспозитив, единичность, генеалогия, археология, режим истины.

Для специалистов по истории, философии, широкого круга читателей.

УДК 1(091)
ББК 87.3

© Éditions Albin Michel–Paris 2008
© Издание на русском языке. Издательство «Владимир Даль», 2013
© Шестаков А. В., перевод с французского, 2013
© Лосев П. П, оформление, 2013

ISBN 978-2-226-17914-2 (Фр.)
ISBN 978-5-93615-135-4 (Рус.)

С благодарной памятью посвящаю
эту книгу нашим учителям
Гансу-Георгу Пфлауму и Луи Роберу

ВВЕДЕНИЕ

Нет, Фуко не был структуралистом. Нет, он вышел не из пресловутой «мысли шестьдесят восьмого». Он не был ни релятивистом, ни историцистом, не подозревал всюду идеологию. По собственному признанию, он был — редкий случай в XX веке — *скептиком*[1], верившим только в истину фактов, бесчисленных исторических фактов, которыми полнятся страницы его книг, и никогда — в истину общих идей. Никакой основополагающей трансцендентности для него не существовало. Однако не был Фуко и нигилистом: он утверждал свободу человека и считал, что этой свободе иметь убеждения, надеяться, возмущаться, бунтовать ничуть не угрожает утрата метафизических или религиозных основ, пусть даже воплощенная в некоей «разочарованной» доктрине. Он доказывал это личным примером, своей борьбой — борьбой интеллектуала нового типа: в по-

---

[1] *Rajchman J.* Michel Foucault: la liberté de savoir / Trad. Durastanti. Paris: P. U. F., 1987. P. 8: «Фуко — великий скептик нашей эпохи. Он подвергает сомнению наши догматические теории и философские антропологии; предмет его мысли — рассеянное и единичное».

литике он был *реформатором*. В то же время он считал пустым, бесполезным делом рассуждать о своей борьбе, разглагольствовать о своем негодовании, обобщать. «Не используйте мысль для придания политической практике ценности истины»[2], — писал он.

Вопреки мнению многих, Фуко не был врагом человека и субъекта — он просто полагал, что этому субъекту не под силу доставить с небес абсолютную истину или же самовластно распоряжаться истинами на небесах; субъект способен лишь реагировать на истины и реалии своего времени или основывать на них собственные изобретения. Подобно Монтеню и наперекор Хайдеггеру[3], Фуко считал, что «мы лишены возможностей общения с Бытием»[4]. Но скептицизм не побуждал его восклицать: «Ах, все сомнительно!». Этот мнимый сын шестьдесят восьмого был, если угодно, эмпириком, философом рассудка — в противоположность амбициозному Разуму. Итогом его исканий, о котором он, впрочем, почти не говорит, стала общая концепция человеческого удела — реагирующей свободы человека и его конечности. Фукианство — это, собственно, эмпирическая антропология, по-своему связная и оригинальная, ибо основой ее служит историческая критика.

А теперь перейдем к деталям, уточнив ради ясности два наших руководящих принципа. Первый: конечной ставкой истории человечества, превосходящей власть, экономику и т. п., является истина. Какой экономический

---

[2] *Foucault M.* Dits et Ecrits / Éd. D. Defert et F. Ewald. Paris: Gallimard, 1994. 4 vol. (далее — DE). V. III. P. 135.

[3] Фуко признается в большом влиянии, которое оказал на него Хайдеггер, и вспоминает о чтении его работ в DE. IV. P. 703. Но, по моему скромному мнению, в число последних едва ли входило что-либо, помимо «Vom Wesen der Wahrheit» [*нем.* «О сущности истины». — *Прим. пер.*] и большой книги о Ницше, парадоксальное значение которой для Фуко заключалось в том, что она сделала его ницшеанцем, не сделав хайдеггерианцем.

[4] Ср. *Монтень.* Опыты. II. 12 («Апология Раймунда Сабундского»).

режим хотел бы признать себя ложным? Эта проблема истины в истории не имеет ничего общего — абсолютно ничего общего — с сомнением в невиновности Дрейфуса или реальности газовых камер. И второй принцип: историческое познание, коль скоро оно намерено довести до конца изучение той или иной эпохи, должно выйти за пределы общества, ментальности и приблизиться к общим истинам, в которых мыслители этой эпохи, сами того не ведая, плавали как рыбки в аквариуме.

Что же до скептика, то он — существо двойственное. Как человек размышляющий он пребывает вне аквариума и смотрит на рыбок, плавающих по кругу. Но как человек живой он сам оказывается в аквариуме, одной из рыбок, чтобы решить, какому кандидату достанется его голос на предстоящих выборах (не придавая, впрочем, своему решению ценности истины). Скептик — одновременно наблюдатель, стоящий перед аквариумом и в нем сомневающийся, и рыбка. Ничего трагического в таком раздвоении нет.

Наблюдателя, который является героем этой небольшой книги, звали Мишель Фуко. Это был худощавый, элегантный, решительный человек, поколебать которого не под силу было ничему и никому. Его интеллект орудовал пером, как искусный фехтовальщик — мечом. Поэтому нижеследующий текст мог бы носить название «Самурай и золотая рыбка».

1

ВСЕ В ИСТОРИИ ЕДИНИЧНО. «ДИСКУРС»

Когда вышла в свет «История безумия», некоторые французские историки, включая самых благосклонных (автор этих строк — один из них), поначалу неверно поняли направленность этой книги. Фуко, думалось мне, просто показывал, что представление о безумии сильно менялось на протяжении столетий. В этом не было ничего нового: мы уже знали, что связанные с человеком реалии радикально контингентны (я имею в виду хорошо известный «культурный произвол») или, как минимум, различны и изменчивы; что в этой области нет ни исторических инвариантов, ни сущностей, ни естественных объектов. Наши предки исповедовали престранные идеи о безумии, сексуальности, наказании преступников, власти. Но мы, казалось, молчаливо признавали это время заблуждений прошедшим, а себя самих — живущими правильнее своих отцов и знающими истину, вокруг которой обращались они. «Этот греческий текст повествует о любви согласно представлениям своей эпохи», — гово-

рили мы. Но было ли вернее наше о ней представление? Если бы сей праздный и неуместный вопрос перед нами поставили, мы не решились бы ответить на него утвердительно, — однако думали ли мы об этом всерьез, философски? Фуко подумал об этом всерьез.

Я не сразу понял, что Фуко без объявления вступил в одну из центральных дискуссий современной мысли: соответствует ли истина своему объекту, похожа ли она на то, что говорит, как то предполагает здравый смысл? Вообще-то, непонятно, откуда мы можем узнать, что она похожа на свой объект, ибо не располагаем другим, нежели она сама, источником, способным ее подтвердить. Но не будем отвлекаться. Для Фуко, так же как для Ницше, Уильяма Джемса, Остина, Витгенштейна, Иэна Хакинга и многих других, невзирая на различия их взглядов, познание не может быть правдивым зеркалом реальности. Подобно Ричарду Рорти[1], Фуко не верит в это зеркало, в «спекулярную» концепцию знания: по его мнению, объект в своей материальности неотделим от формальных рамок, в которых мы его познаем и которые он называет неудачно выбранным термином «дискурс». В этом все дело.

Превратное понимание этой концепции истины как несоответствия реальности породило мнение[2], будто безумцы, согласно Фуко, не были безумцами и что речения о безумии были идеологическими. Даже Рэймон Арон понимал «Историю безумия» именно так и без обиняков говорил мне об этом. Нет, безумие более чем реально, достаточно взглянуть на безумца, чтобы это

---

[1] *Rorty R.* Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton, 1979 (франц. пер.: *Rorty R.* L'Homme spéculaire / Trad. T. Marchaisse. Paris: Seuil, 1990; рус. пер.: *Рорти Р.* Философия и зеркало природы / Пер. под ред. *В. В. Целищева.* Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 1997).

[2] DE. IV. P. 726: «Мне приписали заявление о том, будто безумия не существует, тогда как проблема заключалась в обратном». См. также курс лекций в Коллеж де Франс за 1978—1979 г. «Рождение биополитики» (Пер. А. В. Дьякова. СПб.: Наука, 2010. С. 15—16).

признать, — протестовал он и был прав: Фуко и сам объяснял, что безумие, вопреки тому, что говорил, говорит и будет говорить дискурс о нем, вовсе «не ничто»[3].

Что же именно Фуко понимает под дискурсом? Нечто очень простое: дискурс — это наиболее точное, наиболее сжатое описание исторической формации в ее чистоте, выявление ее максимально индивидуального отличия[4]. Задача дойти до *differentia ultima** некоей минувшей единичности требует интеллектуального усилия апперцепции: нужно очистить событие он внушительных наслоений, банализирующих и рационализирующих его. И результаты, как мы увидим, могут завести далеко.

В своей первой книге Фуко избрал эвристической исходной точкой описание дискурса о том, что мы называем безумием (а дискурс прошлого называл неразумием). Скептическая философия, извлеченная им из этого детального исследования, развивается в его следующих работах применительно к другим предметам, однако он нигде не дает последовательного изложения своей доктрины, оставляя сей тяжкий труд своим ком-

---

* Крайнее различие (*лат.*). — *Прим. пер.*

[3] *Foucault M.* Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. Paris: Hautes Etudes; Gallimard; Seuil, 2004. P. 122. Рус. пер.: *Фуко М.* Безопасность, территория, население: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977—1978 учебном году / Пер. Н. В. Суслова, А. В. Шестакова, В. Ю. Быстрова. СПб.: Наука, 2011. С. 175: «Бесспорно, можно сказать, что безумия „не существует“, но это не значит, что за словом „безумие“ ничего нет».

[4] Например: по словам М. А. Финли, у Гомера, как и во всей Античности, «женщины считаются от природы низшими существами, и их роль, соответственно, ограничивается продолжением рода и содержанием дома в порядке» (*Finley M. I.* Le Monde d'Ulysse / Trad. Vernant-Blanc et Alexandre. Paris: Maspero, 1983. P. 159). Элен Монсакре, представляя дело несколько тоньше, пишет: «Глубокое отличие женщины заключено в том, что она не может в полной мере интегрировать долю мужского» (*Monsacré H.* Les Larmes d'Achille: le héros, la femme et la souffrance dans la poésie d'Homère. Paris: Albin Michel, 1984. P. 200).

ментаторам[5]. Я попытаюсь на этих страницах объяснить самому себе мысль своего близкого друга, который был, по моему мнению, одним из великих умов нашего времени. Я буду часто обращаться к посмертному сборнику его статей и выступлений, в которых он касается основ своей доктрины чаще, чем в больших работах.

Прежде чем приступить к этому рискованному делу, приведу пример. Допустим, что мы решили написать всеобщую историю любви или сексуальности. Мы могли бы удовлетвориться своей работой, доведя ее до точки, позволяющей читателю понять, что́ раличало воззрения и практики язычников и христиан в отношении хорошо известной темы секса. Но допустим, и тогда что-то не давало бы нам покоя и мы решили бы углубить анализ — почувствовав, например, что тот или иной выразительный прием греческого или средневекового автора, те или иные слово или оборот и после нашего описания сохранили в себе некий остаток, нюанс, которого мы не замечали. Допустим, что вместо того чтобы пренебречь этим остатком как обыкновенной неловкостью, отклонением, мертвой частью текста, мы попытались бы выяснить, что же за ним скрывается, и добились бы успеха.

Это открыло бы нам глаза: как только обнаружились бы причины отклонения, вечная тема ушла бы на второй план, уступив место сменяющим друг друга и существенно отличным между собой вариациям, которые мы называем «удовольствиями» Античности, «плотью» Средневековья и «сексуальностью» Нового времени. Таковы три основные идеи, последовательно составлявшиеся людьми о неоспоримо реальном, возможно — трансисторическом, но недоступном ядре, которое скрывается за ними. Недоступном или, точнее, невыделимом: мы неизбежно создаем дискурс о нем.

---

[5] Таково заключение Даниэля Дефера (*Defert D.* La violence entre pouvoirs et interpretations chez Foucault // De la violence. Séminaire de Françoise Héritier. Paris: Odile Jacob, 2005. Vol. I. P. 105). Действительно, Фуко редко разъясняет главные темы своей философии.

Допустим, что благодаря «программе» некоей науки (для Фуко наука не была пустым словом) мы узнали что-то истинное, бесспорное о гомосексуальности — например (случайное предположение), что гомосексуальные пристрастия имеют генетическую природу. Ну и что? And then what? Что *такое* гомосексуальность? Что делать с этим фрагментом истины, мал он или велик? Фуко хотел, чтобы дискурс распространялся на самые незначительные детали, касающиеся исключительно анатомии и физиологии, а не личности человека, — короче говоря, на детали, о которых заговаривают только в постели или в кабинете врача:

> *Поистине ли* нам нужен *истинный* секс? (этот иронический курсив принадлежит автору. — *П. В.*) С постоянством, близким к навязчивому, западные общества Нового времени отвечали на этот вопрос утвердительно. Они упорно помещали эту проблему «истинного секса» в контекст, где, казалось, имеют значение только реальность тел и интенсивность удовольствий[6].

Античная любовь была дискурсом об афродитических «удовольствиях», в которых не усматривалось ничего подозрительного, и об их этическом и гражданском контроле. Эта столь же робкая, сколь и не ведавшая греха эпоха знала свое любовное поведение: ночью предавались любви только распутники, причем не в темноте, а при свете фонаря; гражданская мораль проводила различие не столько между полами, сколько между ролями — активной и пассивной; идеал владения собой не допускал донжуанства в нашем понимании — Дон Жуана просто считали бы женственным; безусловное порицание кунилингуса (который тем не менее практиковался) также было лишь изнанкой иерархии полов; над педерастами смеялись, потому что в погоне за удовольствиями они были готовы на связь с первым встречным, и т. д.

Возьмем другой, менее занимательный пример — историю уголовного права. Мало сказать, что жестокость

---

[6] DE. IV. P. 116.

казней при старом режиме свидетельствует о грубости нравов того времени. Учиняя безжалостные расправы, королевская власть «обрушивала на смутьяна всю свою мощь», чтобы продемонстрировать всем тяжесть кары и диспропорцию сил преступника и его короля, ритуальным возмездием за преступление перед которым и служила казнь. В эпоху Просвещения специальный административный аппарат отодвигает наказание в тень, оно становится превентивным и исправительным; тюрьма превращается в институт принудительной выучки, прививки новых привычек гражданину, не уважающему закон[7]. Таков, несомненно, гуманитарный прогресс, но нужно ясно понимать, что речь идет не об улучшении, а о тотальном преобразовании.

Полтора тысячелетия назад на аренах Римской империи осужденных готовили к смерти в рамках мифологических спектаклей: их заставляли надевать костюм Геркулеса, кончающего жизнь в огне, и сжигали заживо. Христианок наряжали в данаид и насиловали перед смертью или привязывали, подобно Дирке, к рогам быка. Подобные инсценировки представляли собой осмеяние, *ludibrium*: общество граждан, с которым преступник решался соперничать, поднимало его на смех и подвергало издевательствам, чтобы показать, что он слабее. Каждый из этих сменявших друг друга дискурсов находил отражение в уголовных законах, институтах, органах власти, обычаях и даже зданиях, которые претворяли его в жизнь, образуя то, что Фуко назвал диспозитивом.

Вдаваясь таким образом, без предубеждения, в детали «конкретных фактов»[8], мы открывали столь необычные

---

[7] Я повторяю в упрощенном виде анализ, изложенный Фуко в книге «Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы» (Paris: Gallimard, 1975. P. 133—134; рус. пер.: *Фуко М.* Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы / Пер. В. Наумова под ред. И. Борисовой. М.: Ad Marginem, 1999. С. 159—161.

[8] Ср. DE. IV. P. 635: «Избрать областью анализа *практики*, вести исследование на материале того, что *делали* люди».

вариации, что каждая из них становилась самостоятельной темой. Я говорил о теме и вариациях, Фуко выразился точнее, когда записал в 1979 году в блокноте: «Нужно не просеивать универсалии через крупное сито истории, а просеивать истории через мелкое сито мысли, не принимающей универсалий»[9]. Говоря онтологически, существуют только вариации, а трансисторическая тема — просто имя, лишенное смысла: Фуко — номиналист, как Макс Вебер и как всякий хороший историк. Эвристически правильнее исходить из практических деталей, из того, что делалось и говорилось, и направлять интеллектуальные усилия на выявление дискурса, стоящего за тем и другим. Это куда плодотворнее (хотя и труднее для историка и его читателей[10]), чем исходить из общей и хорошо известной идеи, так как в последнем случае велик риск остаться в плену этой идеи, не заметив крайних, решающих различий, способных не оставить от нее камня на камне.

Вернемся, однако, от казней к удовольствиям. Мы без труда провели границу между языческими удовольствиями и христианской «плотью» (этим дискурсом греховной плоти, вместе с тем принадлежащей естеству, которому нужно повиноваться, ибо оно является божественным творением). За ними последовали другие дискурсы: «пол» Нового времени[11], формированию которого содействовали физиология, медицина и психиатрия; и, возможно, «гендер» постмодерна в сопровождении феминизма и сексуальной свободы или, вернее, субъективного права быть собой и говорить о себе (в таком дискурсе психо-

---

[9] DE. I. P. 56.

[10] Книги Фуко, бесспорно сложные, нередко приводили в замешательство историков традиционной формации, которые, однако, отваживались выступать с их критикой (я вспоминаю, в частности, сколь незаслуженному осмеянию была подвергнута его интерпретация «Сонника» Артемидора Далдианского).

[11] Ср. DE. III. P. 311—312; *Davidson A. I.* The Emergence of Sexuality. Harvard University Press, 2001; франц. пер.: *Davidson A. I.* L'Emergence de la sexualité: épistémologie historique et formation des concepts. Paris: Albin Michel, 2005. P. 79—80.

анализ бы не выжил — сказал бы здесь Дидье Эрибон). Впрочем, понятно, что каждый «дискурс» окружает любовь множеством связанных с нею элементов: обычаями, наречиями, знаниями, нормами, законами, институтами. Поэтому правильнее, возможно, было бы говорить о дискурсивных практиках или — к этому богатому смыслами слову мы еще вернемся — о диспозитивах[12].

Повторим: вместо банальной идеи любви нам открылось множество малых объектов «своего времени», причудливых, доселе невиданных. В самом деле, мы извлекали на свет подводную часть любви различных эпох. Видимая ее часть, единственная, которая была у нас перед глазами, выглядела, в общем, привычно. Когда же нам удалось выявить невидимую, не осознававшуюся ранее часть, обнаружился «лакунарный и раздробленный»[13] объект, несуразные очертания которого во всем расходятся со здравым смыслом и более не вмещаются в просторное благообразное одеяние, которое полагалось любви прежде. Они больше похожи на исторические границы наций, зигзагообразно пересеченные превратностями истории, чем на границы естественные.

Разумеется, наше представление о сексуальности или безумии (представление, которое бессознательный, скрытый «дискурс» сжимает до квинтэссенции, предельно точно выражая его особенный и причудливый характер, которого мы не видим) вместе со своим дискурсом соотносится с некоей «вещью в себе» (скажу я, рискуя злоупотребить кантианским языком), с некоей реальностью, которую оно стремится отобразить. Сексуальность и безумие существуют; это вовсе не иде-

---

[12] Термин «диспозитив» позволил Фуко не говорить о «структуре» и избегать смешения с этим модным в 1960—1970-х годах понятием.

[13] *Foucault M.* L'Archéologie du savoir. Paris: Gallimard, 1969. P. 157 (Цит. по: *Фуко М.* Археология знания / Пер. М. Б. Раковой, А. Ю. Серебрянниковой; вступ. ст. А. С. Колесникова. СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия»; Университетская книга, 2004. С. 231).

ологические изобретения. Можно предаваться спекуляциям до бесконечности, но человек остается сексуально ориентированным животным — физиология и половой инстинкт это доказывают. Все, что люди думали о любви и безумии на протяжении веков, свидетельствует о существовании и, скажем так, менявшемся расположении вещей в себе. Однако мы не обладаем адекватной истиной об этих вещах, поскольку они доступны нам лишь через представления, которые мы составляем о них в зависимости от эпохи (предельной формулировкой, *differentia ultima* этого представления и является дискурс). Иначе говоря, они доступны нам лишь как «феномены», ибо мы не в силах отделить вещь в себе от «дискурса», в который она для нас заключена. «Занесена песком», любил говорить Фуко. Без дискурсов, без этих своеобразных допущений, нельзя было бы понять ничего; если бы их не было, объект-Х, в котором люди видели сначала одержимость Богом, затем безумие, неразумие, слабоумие и т. д., существовал бы все равно, но в нашем сознании ему бы ничего не соответствовало.

Между тем все феномены самобытны, всякий исторический или социологический факт единичен. Фуко считал, что общих, трансисторических идей нет, ибо человеческие деяния — поступки или слова — не имеют своим источником природу или разум и не являются верным отражением объекта, к которому они отсылают. За их обманчивой общностью, за их мнимой функциональностью сохраняется самобытность их причудливого дискурса. Она вновь и вновь напоминает о себе превратностями становления, сложным сплетением встречающихся одна с другой причинных цепей. Ибо история человечества не повинуется ни реальности, ни рациональности, ни функциональности, ни какой-либо диалектике. Нужно «выявлять единичность событий, отрешаясь от всякой монотонной целесообразности»[14], от всякого функционализма. Неявный призыв Фуко к социологам и историкам (неко-

---

[14] DE. II. P. 136.

торые из них тогда же начали воплощать его на практике[15]) заключается в том, чтобы вести анализ исторических и социальных формаций как можно глубже, вплоть до обнажения их неповторимой странности.

У каждой эпохи — свой аквариум

Эти единичности Фуко, чья мысль уточнялась постепенно и чей технический словарь долгое время оставался расплывчатым, называл не только дискурсами, но и дискурсивными практиками, допущениями, эпистемами, диспозитивами и т. п. Не переоценивая значение каждого из этих слов, попробуем сосредоточиться на главном: мы осмысляем факты человеческой истории посредством общих идей, которые считаем адекватными, тогда как ничто человеческое не адекватно, не рационально и не универсально. Это удивляет и тревожит наш здравый смысл.

Утешительная иллюзия побуждает нас и дискурсы рассматривать сквозь призму общих идей, в результате чего мы недооцениваем их многообразие и самобытность

---

[15] По-моему, это можно сказать о Л. Болтански и Л. Тевено (*Boltanski L., Thévenot L.* De la justification. Paris: Gallimard, 1991), а также П. Розанваллона. Последний, характеризуя свой метод, заметил в 2001 году, что он понимает «идеи», историю которых пишет, как «*активные* представления, очерчивающие поле возможностей границами мыслимого», пытаясь «уйти от общепринятого деления на факты и представления». Так, история политики, по мнению Розанваллона, «не может ограничиваться анализом и комментированием великих трудов в этой области»; это убеждение разделял и Фуко. Р.-П. Друа в «Генеалогии варваров» (*Droit R.-P.* Généalogie des Barbares. Paris: Odile Jacob, 2007) описывает постоянные сдвиги «исторической границы», каковою является дискурс, разделяющий варваров и неварваров. Разумеется, я не утверждаю, что все эти авторы открыто следуют за Фуко. Однако сложность и точность их исследований, избегающих универсалий и глубоко вгрызающихся в реальность, близки его подходу.

каждого из них. Чаще всего мы мыслим штампами, клише — потому дискурсы и остаются для нас «неосознанными», ускользают от нашего взора. Дети называют всех мужчин папой и всех женщин мамой — говорится в первых строках «Метафизики» Аристотеля. Чтобы выявить дискурс, нужно проделать историческую работу, которую Фуко называет археологией или генеалогией (не буду вдаваться в детали) и которая представляет собой систематическое исследование, рассеивающее пелену тайны.

Всякий раз, когда мы подступаем к этому *differentia ultima* феномена, каковым является описывающий его дискурс, выясняется, что это явление причудливо, произвольно, даже случайно (выше мы сравнивали его с рисунком исторических границ). Вот в чем заключается систематическое исследование, о котором я сказал: доходя подобным образом до сути ряда явлений, мы обнаруживаем самобытность каждого из них и произвольность их всех, откуда индуктивно выводим философскую критику познания, заключение о том, что явления человеческой истории лишены основания, а также скепсис в отношении общих идей (но только их, а не единичностей — таких, например, как невиновность Дрейфуса или точная дата битвы в Тевтобургском лесу).

Книги по истории или физике, обходящиеся без общих идей, бесспорно богаты истинами. Следовательно, человек, субъект, о котором говорят философы, не является суверенным: он не господствует над временем и истиной. «Никто не может мыслить иначе, чем мыслит его эпоха, — пишет, соглашаясь в этом пункте с Фуко, его однокашник по Нормальной школе и философской аспирантуре Жан д'Ормессон. — Аристотель, святой Августин и даже Боссюэ не в силах возвыситься до осуждения рабства, которое несколько веков спустя станет самоочевидным». Перефразируя Маркса, можно сказать, что человечество ставит перед собой проблемы, когда приходит время их решать. Ведь именно тогда, когда рабство вместе со всем юридическим и ментальным диспозитивом, который его поддерживал, рушится, рушится и его «истина».

Люди любой эпохи, таким образом, пребывают в дискурсе, как в аквариуме, который лишь кажется прозрачным, и не ведают, что́ представляет собой этот аквариум и даже что он существует. Общепринятые мнимости и дискурсы меняются с течением времени, но в каждую эпоху считаются истинными. Истина в итоге сводится к тому, чтобы *говорить истинно*, то есть сообразно тому, что признается истинным, хотя спустя век, возможно, будет поднято на смех.

Оригинальность работы Фуко заключается в том, что он изучал истину во времени. Для начала проиллюстрируем это самым упрощенным образом: в трудах Фуко — как и в трудах Хайдеггера — присутствует один само собой разумеющийся и вместе с тем почти невыносимый подтекст: древнее и недавнее прошлое человечества представляет собой огромное кладбище великих истин. Это выяснилось не меньше века или даже тысячелетия тому назад, и однако на протяжении столь долгого периода высокая философия думала о чем угодно, только не об этой первостатейной истине. Каждый мыслитель — будь то Гегель, Конт или Гуссерль — рассчитывал положить конец эре сомнений. Фуко, напротив, смело взялся за проблему кладбища, причем подошел к ней с неожиданной, избранной им самостоятельно стороны: он предпринял глубокие раскопки «дискурса», дабы вскрыть коренные различия между историческими формациями и тем самым засвидетельствовать конец величайших из общих идей.

Иначе говоря, если большинство философий исходят из отношения философа или людей и Бытия, мира, Бога, то Фуко исходил из того, что разные люди делают, считая это необходимым, и что они говорят, считая это истинным. Или, точнее (поскольку подавляющее большинство существовавших людей мертво), он исходил из того, что люди могли делать и говорить в различные эпохи. Одним словом — из истории, которая предоставляла ему образцы (безумие, карательная практика, сексуальность и т. д.) для выявления их дискурса и построения их эмпирической антропологии.

Выявить дискурс, дискурсивную практику — значит истолковать то, что люди делали или говорили, понять,

что подразумевали их поступки, высказывания, институты; мы занимаемся этим постоянно: пытаемся понять друг друга. Инструментом Фуко была, таким образом, повседневная практика, герменевтика, прояснение смысла[16]. И эта повседневная практика уклоняется от скепсиса, ниспровергающего общие идеи. Герменевтика Фуко, ищущая смысл поступков и слов других, сжимает этот смысл до сухого остатка, не пытаясь обнаружить в античной любви вечный Эрос, или скрестить последний с психоанализом или философской антропологией. Понять то, что говорит и делает другой, — это задача актера, который «влезает в кожу» своего персонажа, чтобы его постичь; если такой актер — историк, то ему приходится стать еще и драматургом, способным написать текст своей роли и найти слова (понятия), чтобы его произнести.

Добавим кратко, что подобная герменевтика, очерчивающая позитивный объем эмпирических данных, шла вразрез с *linguistic turn** 1960-х годов, представители которого подчас растворяли в бесконечных интерпретациях («смысл текста меняется в зависимости от времени и толкователя») дорогое Фуко твердое позитивное ядро[17].

---

* «Лингвистический поворот» (*англ.*) — тенденция в философии, истории и других общественных науках 1920—1960-х годов, впервые очерченная в сборнике «Лингвистический поворот. Новые опыты философской методологии» под редакцией Ричарда Рорти (1967). — *Прим. пер.*

[16] Отношение одного разумного человека к другому, живому или мертвому, состоящее из обращения и приятия (которые он выражает в словах, действиях или даже в элементах «объективного духа» — в обычаях, институтах, доктринах, практиках с их «значениями»), — это отношения понимания, верного или неверного, — есть первооснова человеческого состояния, не приводимая ни к каким предпосылкам. Именно благодаря ей возможно историческое сознание. Наоборот, природные явления, особенно необычные, мы «понимаем» (вернее, естественно, думаем, что понимаем) не иначе как веря, будто они суть творения Духов или сами Духи.

[17] Да, каждый волен толковать текст по своей личной прихоти, но остается сам текст, не совпадающий с его интерпретацией.

В одной книге я встретил выпад в адрес некоего «постмодернистского течения, состоящего в основном из учеников Фуко, которое сводится к всеобщему релятивизму, к утверждению, будто все — вопрос интерпретации». Не знаю насчет учеников, но по отношению к Фуко, это вопиющая несправедливость: основанный на том, что текст — не то же самое, что его интерпретация, фундаментальный метод Фуко заключался в стремлении понять как можно точнее, что автор текста хотел сказать в свою эпоху.

Действительно, у него можно встретить род герменевтического позитивизма: мы не можем знать ничего определенного о себе, мире и Благе, однако мы понимаем друг друга, будь наши собеседники живы или мертвы. Хорошо или плохо — дело другое (верное понимание предполагает, что ты включен в определенную традицию или глубоко изучил традицию, тебе чуждую; нельзя сымпровизировать в антиковедении), но рано или поздно мы все же приходим к пониманию.

Это герменевтика в силу «принципа неприводимости мысли» (не забудем здесь, что первоосновой мысли не является сознание); «нет такого опыта, который не был бы способом мыслить». Исторические факты «вполне могут зависеть от конкретных детерминаций социальной истории», и тем не менее человек воспринимает эти детерминации исключительно «через мысль». Пусть классовый интерес или, скажем, производственные отношения в экономике — это «универсальные структуры», пусть производительные силы, паровая машина — это «конкретные детерминации социальной жизни»[18],

---

Критику *linguistic turn* и Гадамера см. в кн.: *Chartier R.* Au bord de la falaise. L'histoire entre certitude et inquiétude. Paris: Albin Michel, 1998. P. 87—125; *Koselleck R.* Zeitschichten. Studien zur Historik. Berlin: Suhrkamp, 2000. SS. 99—118; *Flaig E.* Kinderkrankheiten der neuen Kulturgeschichte // Rechtshistorisches Journal. 18. 1999. P. 458—476.

[18] DE. IV. P. 580. Ср. DE. I. P. 571: «Маркс интерпретирует не историю производственных отношений, он интерпретирует отношение, которое уже преподносится как интерпретация, поскольку представляет себя в качестве природы».

они все равно должны пройти через мысль, чтобы стать переживаемыми, чтобы составить событие. Этим отчасти оправдывается слово «дискурс» — ведь мысль все-таки ближе к речи, чем к локомотиву.

Метод этой герменевтики таков: вместо того, чтобы исходить из универсалий как решетки постижимости «конкретных практик», которые мыслятся и понимаются, даже если они практикуются молча, нужно исходить из самих этих практик и самобытного, причудливого дискурса, который они предполагают, «чтобы, в некотором смысле, пропустить универсалии через эту поведенческую решетку»[19]. В результате обнаруживается подлинная истина прошлого и «несуществование универсалий». Вот собственные слова Фуко: «я исхожу из теоретического и одновременно методологического решения, которое сводится к следующему: предположим, что универсалий не существует». Например, предположим, что безумия не существует, а точнее, что оно — не более чем ложное понятие (даже если ему и соответствует некая реальность). «Какой в таком случае может быть история этих различных событий, этих различных практик, которые, как кажется, соотносятся с этим допущением, коим является безумие?» И в чем причина того, что в конце концов оно начинает существовать в нашем представлении как истинное безумие, вместо того чтобы оставаться вполне реальным, но неизведанным, не замечаемым, неопределенным и безымянным явлением? Либо неведение, либо превратное понимание: вот выбор как для безумия, так и для всех прочих явлений, связанных с людьми, если только не признать их единичными.

Единичные: дискурсы о явлениях единичны в двух смыслах этого слова: они непривычны и они не входят ни в какую общность, каждый из них — единственный в своем роде. Значит, чтобы их выявить, нужно начать с деталей,

---

[19] *Foucault M.* Naissance de la biopolitique / Éd. F. Ewald, A. Fontana, M. Senellart. Paris: Gallimard; Seuil, 2004. P. 5 (ср. рус. пер.: *Фуко М.* Рождение биополитики. Указ. соч. С. 15).

предпринять регресс[20], пойти назад от конкретных практик власти, ее процедур, инструментов и т. п. Это поможет прояснить определенный дискурс — ансамбль реальных практик, — например, тот, который обрел завершенную форму в XVIII веке. Описываемый Фуко как «управленчество», он отличается от средневекового дискурса государства справедливости не меньше, чем от административного государства Ренессанса. Другой регресс позволил Фуко в книге «Надзирать и наказывать» обнаружить вместо преемственности непризнанный разрыв между казнями Старого режима, когда суверен «обрушивал на смутьяна всю свою мощь», и нашей тюремной системой.

Используя фрейдовское сравнение или даже им злоупотребляя, Фуко утверждает, что «попытался выделить самостоятельную область, являющуюся своего рода бессознательным знания», «найти в истории науки и человеческих познаний нечто такое, что было бы по отношению к ним бессознательным»[21]. «Сознание никогда не присутствует в таком описании»[22] дискурсов; они «остаются невидимыми», они — «бессознательное, но не субъекта, который говорит, а *того, что́ он говорит*» (курсив мой — *П. В.*), «позитивное бессознательное знания, не подотчетный сознанию уровень» действующих лиц истории, на котором они действовали, «сами того не сознавая»[23].

Слово «бессознательное» в данном случае, разумеется, не более чем метонимия: фрейдовское или какое угодно другое бессознательное существует только у нас в мозгу. Читать нужно: имплицитное, подразумеваемое. Приведем простейший пример. Людовика XIV прославляли как великого завоевателя. Этим предполагается, подразумевается, что в его эпоху престиж и сила государя измерялись широтой его владений: король был королем, поскольку расширял свои владения военными сред-

---

[20] Ibid. P. 4—5.
[21] DE. I. P. 665.
[22] Ibid. P. 707—708.
[23] DE. II. P. 9—10.

ствами. После падения Наполеона Бенжамен Констан заключит, что этот «дух завоеваний» ушел в прошлое.

Неудачно названный, дискурс — этот род бессознательного — есть, собственно, то, что не говорится и остается подразумеваемым. Добавим, присоединяясь к мнению Роже-Поля Друа, что границы между сознательным и бессознательным «существуют лишь с момента их установления»[24]: они — те же исторические границы, они рождаются тогда же, они современны единичному событию, которое очерчивают, а не проведены бессознательным как постоянной структурой психики.

Дискурс есть та невидимая часть, та немыслимая мысль, в которой обретает самобытность каждое событие истории. В нескольких строках Фуко ясно дал понять, какого рода усилия требует выявление дискурса:

> Хотя высказывание и не сокрыто, тем не менее оно не видимо, оно не представляется восприятию как очевидный носитель своих границ и признаков. Необходимо определенным образом изменить точку зрения и установку, чтобы суметь распознать и рассмотреть высказывание в нем самом. Возможно, оно является тем самым слишком хорошо знакомым, что постоянно ускользает от нас. Возможно, оно подобно <...> привычным прозрачностям[25].

Да, чтобы заметить дискурс, нужен проницательный взгляд, и как раз поэтому методологический прогресс, совершенный историческими работами Фуко, вместе с тем подтолкнул вперед историю как искусство: это прогресс в зоркости, в точности, наводящий на мысль о прогрессе *disegno** во флорентийской живописи эпохи Ренессанса.

---

* Рисунок (*итал.*); в художественной теории Альберти и его последователей — искусство правдиво изображать видимые предметы вообще. — *Прим. пер.*

[24] *Droit R.-P.* Michel Foucault. Entretiens. Paris: Odile Jacob, 2004. P. 34.

[25] *Foucault M.* L'Archéologie du savoir. Op. cit. P. 145 (цит. по: *Фуко М.* Археология знания. Указ. соч. С. 215—216).

Искусство постигать индивидуальность, избегая штампов. Пути человеческой истории размечены для нас громкими словами, сплошь представляющими собой штампы: универсализм, индивидуализм[26], идентичность[27], разоча-

---

[26] *Foucault M.* Le souci de soi. Paris : Gallimard, 1984. P. 56. — Словом «индивидуализм» к тому же стремятся назвать чуть ли не всё. Что это? Внимание индивида к собственной персоне, характеризующее человеческую природу? Онтологический приоритет или этический примат индивида над коллективом или государством? Нонконформизм, презрение к общепринятым нормам? Желание навязать свои личные особенности как нечто исключительное, пусть и ценой аморализма? Стремление выдвинуться из ряда себе подобных? Убеждение в собственной исключительности и презрение к социальным моделям? Стремление выделить зону частных свобод и противопоставить ее власти (как это было в XVIII веке, согласно Чарльзу Тейлору)? Публичное утверждение свободы выбора собственного пути? Личное, не опосредованное властями или группой, отношение к некоему абсолюту — религиозному (как это было во времена Реформации, по мнению того же Чарльза Тейлора) или этическому? Обогащение своей личности за счет расширения опыта и его сознательного освоения?

[27] Этот расплывчатый термин охватывает широкий спектр реалий. Быть мусульманином — значит принадлежать к сообществу верующих, к святой вере, многонациональной и разнородной, зачастую конфликтной политически. При этом, в отличие от неверных, «верные», какой бы ни была их национальность, образуют — или, как считается, образуют — сплоченную группу, члены которой должны — или, как считается, должны — взаимно поддерживать друг друга. Чувство идентичности многообразно: можно называть себя мусульманином, имея в виду личную веру, а можно присоединяться тем самым к сообществу «верных», арабов (или мавров, иранцев и т. д.), марокканцев или, скажем, подданных султана Марокко. Чувство идентичности выражается, таким образом, то в религиозных, то в национальных терминах. Это может вызвать впечатление, будто ислам служит «идеологическим прикрытием» для политики: сплошь и рядом различные религии обвиняют в том, что они толкают людей к воинственному фанатизму. На самом же деле, когда одной из сторон конфликта становится религиозная группировка или секта, религия выступает для нее не основой и не идеологическим

рование в мире[28], рационализация, монотеизм… За каждым из этих слов может скрываться множество явлений, ибо не существует рационализации вообще[29]. «Политика, основанная на словах Священного Писания» Боссюэ, не менее рациональна в своем роде, чем «Общественный договор» Руссо; гитлеровский расизм возрос на почве социального дарвинизма. В исторической работе нужно исповедовать «систематический скептицизм в отношении всех антропологических универсалий» и признавать существование инварианта лишь в самом крайнем случае, рассмотрев все возможные возражения. «Ничто нельзя признавать постоянным, не убедившись в том, что оно таково, абсолютно неопровержимо»[30].

Мимоходом отметим, что дискурсы, эти крайние различия каждой исторической формации, каждой научной дисциплины, каждой практики, не имеют ничего общего с общим для целой эпохи стилем мыс-

---

прикрытием, а высоким эталоном (на Западе то же самое можно сказать об общественно-политической теории). Ср.: *Lewis B.* Les Arabes dans l'histoire / Trad. Canal. Paris: Flammarion, 1996. P. 108, 125—126, 212. Эру религий сменила эпоха доктрин; Ницше говорил, что грядущие войны будут философскими.

[28] *Entzauberung* Макса Вебера — это не «разочарование» в мире без Бога и богов, а «демистификация» технического мира. Магия стремится *избежать* (химерических) опасностей или *узаконить* некое решение (ордалии, Божий суд). Она противостоит *технической* рациональности, которая *ищет* практических результатов, а также определенной юридической рациональности. Вебер говорил об этом применительно к Китаю, где большое значение, придававшееся магии, гаданию, астрологии и т. п., явилось помехой технологической мысли. Дело ничуть не касалось религиозности, того, является ли мир без богов печальным и разочарованным и будет ли религиозен век XXI.

[29] Против слишком общего представления о рационализации см.: DE. IV. P. 26: «Я не думаю, что можно говорить о *рационализации* как таковой, с одной стороны, не допуская абсолютной ценности разума, или, с другой стороны, не соглашаясь с риском зачислить под рубрику рационализации что угодно».

[30] DE. IV. P. 634.

ли, с *Zeitgeist**. Фуко, смеявшегося над «обобщающей историей» и «духом века»[31], ничто не связывало со Шпенглером.

«Допустим. — возразят нам. — Но скептицизм в духе Фуко — всего лишь идеалистическая идеология, отрицающая реальность. Классовый интерес и его жестокость очень даже существуют!» Ну конечно, простите мне подобное утверждение, однако помните, что от эпохи к эпохе этот интерес менялся: интерес правящего класса в Древнем Риме, класса сенаторов, был более политическим, чем экономическим, и мало походил на интерес господствующего класса при капитализме Нового времени. Классовый интерес, как и все остальное, имеет свою историчность, свой «дискурс».

Этот «материальный» интерес неизбежно проходит через мысль, как мы видели, и через свободу, как еще увидим. В итоге он не чужд игры, колебания: капиталистический класс не всегда защищает свой интерес одинаково рьяно, и часто раскалывается по политическим вопросам[32] — ведь его составляют люди из плоти и крови, а не марионетки на службе некоей догматической схемы. Это не значит, что он «лишен всякой универсальной формы», что понятия классового интереса вообще не существует. Это значит, что «возникновение этих универсальных форм само по себе исторично <...>, что и можно было бы назвать принципом единичности»[33], вследствие которого история есть последовательность разрывов.

Задача историка, по Фуко, — выявлять эти разрывы за обманчивой непрерывностью. Изучая историю демокра-

---

* Дух времени (нем.). — *Прим. пер.*

[31] *Foucault M.* L'Archéologie du savoir. Op. cit. P. 193—194, 207, 261; (см. в рус. пер.: *Фуко М.* Археология знания. Указ. соч. С. 292—295); DE. I. P. 676.

[32] В 1954 году, будучи молодыми коммунистами, которым еще многое предстояло открыть, мы очень удивились тому, что крупный бизнес разделился во мнениях о проекте Европейского оборонительного союза (Communauté Européenne de Défense, CED).

[33] DE. IV. P. 580.

тии, он должен понимать, как это понял Жан-Пьер Вернан, что только имя роднит афинскую демократию с современной. Таким образом, герменевтика дискурса радикализирует один из подходов, опробуемых исторической наукой уже добрых два столетия, — внимание к необобщаемым особенностям местности или, точнее, эпохи (оно восходит к Шатобриану и к «Рассказам о временах Меровингов» Огюстена Тьерри, который вызвал всеобщее удивление, вновь назвав Кловиса Хлодвигом). Фуко присоединяется к заявившему о себе еще во времена романтизма[34] стремлению историков показать оригинальность каждой исторической формации, не ища в ней естественности и разумности, как мы часто делаем, следуя слишком человеческой склонности к упрощению ценой анахронизма.

Более того, Фуко-философ тоже практикует метод, знакомый любому историку и заключающийся в том, чтобы рассматривать каждый исторический вопрос сам по себе, а ни в коем случае не как частный случай некоей общей проблемы или тем более философского вопроса. Труды Фуко образуют критику, направленную не столько на метод историков, сколько на философию, великие проблемы которой разрешаются, согласно ему, в исторические вопросы, ибо «все понятия когда-то возникли»[35].

---

[34] Ср. *Foucault M.* Les Mots et les choses. Paris: Gallimard. P. 381—382: самобытность историографии XIX века сводится не к тому, что она ищет законы становления, а, наоборот, к «стремлению историзировать всё» (ср. рус. пер.: *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. Н. С. Автономовой и В. П. Визгина. СПб.: A-cad, 1994. С. 396—397).

[35] Ср. *Nietzsche F.* Fragments posthumes. Vol. 2 // Œuvres philosophiques complètes. Vol. XI / Trad. Haar et Launay. Paris: Gallimard, 1982. P. 345—346. N° 38 [14] = Mp 16, 1a: «Мы больше не верим в вечные понятия, в вечные формы, и философия для нас — не более чем крайнее расширение понятия истории». Этимология и история языка приучили нас видеть во всех понятиях *следствия*... Мы далеко не сразу распознаем множество различных качеств в одном объекте (вспомним наш пример — различия между удовольствиями, плотью, полом и гендером).

2

ВСЯКОЕ *АПРИОРИ* ИСТОРИЧНО

Фуко рассчитывал, что французская историческая школа откроется навстречу его идеям, он возлагал на нее все свои надежды. И разве не представляла собой эта школа свободно мыслящую интеллектуальную элиту, пользовавшуюся интернациональной репутацией? Разве не была она готова признать, что все исторично, даже истина? Что трансисторических постоянных не существует? К несчастью для Фуко, историки занимались в то время своим собственным проектом: они стремились объяснить историю, соотнося ее с обществом, и в книгах Фуко находили не те реалии, которые привыкли искать в обществе, а чужие для себя проблемы — проблемы дискурса и истории истины.

Эти историки уже выработали собственный метод и не были расположены присматриваться к подходу философа, развивавшемуся в книгах, которые они плохо понимали и которые в самом деле были для них еще труднее, чем для других читателей, поскольку они не могли читать их иначе, нежели с помощью своей методоло-

гической решетки. Они находили в этих книгах совсем не те понятия, к которым привыкли и которые считали единственно правильными для историка. Фуко, по их мнению, предлагал им малообеспеченные философские ассигнации, тогда как они, верилось им, рассуждали о реалиях. Историки не понимали, что они сами безотчетно концептуализируют в своей прозе и что по большому счету их понятия столь же абстрактны, как и понятия Фуко. Как можно говорить о некоей реальности, развивать интригу, описывать персонажей, не прибегая к понятиям? Писать историю — значит концептуализировать. Задумываясь о взятии Бастилии (что это было — восстание? революция?), мы уже подыскиваем понятия.

Как бы то ни было, индифферентность историков вызвала резкую реакцию со стороны Фуко. Вот как безжалостно он охарактеризовал эволюцию школы «Анналов» за три четверти века:

> Некоторое время назад историки очень гордились тем, что научились писать не только историю сражений, королей, институтов, но и историю экономики. Каково же было их изумление, когда самые пронырливые из них доказали, что также возможна история чувств, поведения, тела! А скоро они поймут, что история Запада неотделима от способа производства истины и от того, каким образом исполняются ее следствия. Умнеют даже девицы[1].

Вне сомнения, это был неудачный ход…

Коллоквиум с участием нескольких историков и Фуко окончился в 1978 году скандалом между ними[2]. Увы, я должен умолчать о подробностях этого коренного и вместе с тем занимательного для широкой публики

---

[1] DE. III. P. 257—258.

[2] DE. IV. P. 20—35. — П. Вен ссылается на текст выступления Фуко в рамках круглого стола на тему истории пенитенциарной системы в XIX веке, состоявшегося 20 мая 1978 г. Помимо Фуко в коллоквиуме учавствовали, среди прочих, Карло Гинзбург, Жак Леонар, Мишель Перро, Жак Ревель. — *Прим. пер.*

конфликта. С разочарованием и горечью Фуко поведал мне о своих претензиях: причинное объяснение, которому историки, по его словам, «хранят суеверную преданность», не является единственной формой познания, *nec plus ultra** исторического анализа[3]. «Нужно избавиться от предубеждения, согласно которому история без причинности перестает быть историей»[4]; целые пласты прошлого можно рационально объяснить, не устанавливая причинных связей[5].

Вспоминая, возможно, знаменитую работу Хайдеггера, он добавлял: «У них на уме одно только Общество, они носятся с ним так же, как греки с *фюсис***»[6]. Французские историки, по его мнению, сделали общество «единственным горизонтом своего анализа»[7]. Полагаю, они опирались в этом на Дюркгейма и Маркса. Писать историю литературы или искусства, которая могла бы претендовать на статус научной, значит соотносить искусство с обществом, — учили в 1950-х годах на некоторых исследовательских семинарах. Фуко, говоря о композиторе Жане Барраке́ наоборот, утверждал, что формы непереходны по отношению к обществу или какой-либо другой тотальности (например, к тому же

---

* Здесь: предельной возможностью (*лат.*). — *Прим. пер.*

** *Фюсис* (*др.-греч.*) — природа. Под «знаменитым текстом Хайдеггера» П. Вен, вероятно, имеет в виду статью «Вопрос о технике» (рус. пер.: *Хайдеггер М.* Вопрос о технике / Пер. В. В. Бибихина // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 221—238. — *Прим. пер.*)

[3] DE. I. P. 583.

[4] Ibid. P. 607.

[5] Ibid. P. 824.

[6] Я попытался развить эту оговорку Фуко в кн.: *Veyne P.* Quand notre monde est devenu chrétien. Paris: Albin Michel, 2007. P. 59—60, n. 1; 317—318.

[7] DE. IV. P. 15, 33, 651 (а также: L'Impossible Prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX[e] siècle réunies par Michelle Perrot. Paris: Seuil, 1980. P. 34, 55).

духу времени)[8]. Если не все проистекает из общества, то уж точно все к нему приходит, — считали историки; общество было для них одновременно матрицей всех вещей и их конечным вместилищем. Для фукианца общество не является ни принципом, ни итогом всякого объяснения, оно само требует объяснения. И вовсе не будучи конечным вместилищем, оно есть то, чем в каждую эпоху делают его дискурсы и устройства, которым оно дает место.

На самом деле Фуко не был до такой степени вытеснен на окраину науки, как ему хотелось думать; его способу писать историю симпатизировали многие представители так называемой истории ментальностей: он был ближе к Филиппу Арьесу, чем к «Анналам»[9]; его книги ценили Мишель Перро, Арлетт Фарж[10], Жорж Дюби. Тем не менее обида Фуко на историческую корпорацию осталась неутоленной.

Скажем напоследок, что эта буря в стакане воды явилась следствием интеллектуальных амбиций самого Фуко и защитной реакции историков, стремившихся остаться собою. Нужно ли мне добавлять свою щепотку соли в этот пикантный соус? По-моему, прежде всего историк должен объяснить, насколько это возможно, самобытную идентичность отдельных персонажей и формаций, историю которых он берется писать[11], и лишь затем «связывать их интригой» (ибо всё — интриги в

---

[8] См.: *Droit R.-P.* Michel Foucault. Entretiens. Op. cit. P. 82. — Искусство и литература непереходны, «мы ушли от представления, будто литература — это скрещение всех дорог, выражение тотальностей». Употребление в необычном значении слова «непереходный», как это часто бывало у Фуко, является скрытой цитатой из Рене Шара («Формальный раздел». LIV). Поэт подобен непереходному глаголу, который, как говорят грамматики, не допускает дополнения: он занимается искусством для искусства.

[9] См.: DE. IV. P. 651.

[10] *Farge A., Foucault M.* Le Désordre des familles: lettres de cahet de la Bastille. Paris: Gallimard, 1982.

[11] Ср. *Foucault M.* L'Archéologie du savoir. Op. cit. P. 21.

нашем подлунном мире, где нет перводвигателя — политического, экономического или какого угодно другого), вскрывать предпосылки их трагедии, распутывать интригу. Однако советчики — не ответчики, и однажды я попробовал-таки сам последовать этим требованиям, не слишком успешно*, ибо фукианский метод превосходит мои способности к абстрактному мышлению.

Впрочем, можно ожидать, можно представить себе молодого историка, чей интеллект воспламенится при чтении книг Фуко — скажем, «Надзирать и наказывать» или курса об управленчестве, о формах и объектах власти Нового времени. Я говорю так просто из любви к истории. В студенческие годы, в начале 1950-х, мы взахлеб читали Марка Блока, Люсьена Февра, Марселя Мосса, мы прислушивались к каждому слову Жака Ле Гоффа, который был старше нас всего на несколько лет. Мы мечтали однажды научиться писать историю так, как писали они. Сегодня я мечтаю о том, чтобы молодые историки так же бредили Фуко. Это было бы не отрицание заслуг предшественников, а продолжение их поиска, того непрерывного прогресса исторических методов, который идет уже более двух столетий.

Меня несколько раз просили рассказать о моем сотрудничестве с Фуко в период его работы над темой античной любви. «Поль Вен постоянно помогал мне все эти годы», — пишет он[12]. Каков же был мой вклад? Пустяки, говоря откровенно (а зачем мне изображать скромность?)[13]. Идеи исходили от Фуко (подобно луку

---

* П. Вен имеет в виду свою работу по исторической метологии «Как пишут историю» (1971; рус. пер. Л. А. Торчинского. М.: Научный мир, 2003). — *Прим. пер.*

[12] DE. IV. P. 543.

[13] Вот вам пример для сравнения: в начале работы над темой античной любви, Фуко пришел послушать мой доклад на эту тему на семинаре Жоржа Дюби (впоследствии я включил его текст в свою книгу «Римское общество»: *Veyne P.* La Société romaïne. Paris: Seuil, 1991. P. 98—130). Заглянув в него, вы увидите, что Фуко у меня взял, а по большей части — чего не взял.

Одиссея, абстрактный анализ был оружием, с которым мог справиться только он). Что же до фактов и источников, то Фуко обладал способностью самостоятельно освоить целую культуру или дисциплину за несколько месяцев, как те полиглоты, что к нашему изумлению выучивают за неделю-другую очередной язык (чтобы тут же забыть его и взяться за новый).

Моя роль, таким образом, сводилась к тому, чтобы время от времени проверять полученные им сведения и просто оказывать ему моральную поддержку. Иной раз вечерами он рассказывал мне о том, что придумал днем, чтобы посмотреть, не стану ли я протестовать от имени знатока. Главной помощью с моей стороны было уже то, что как член сообщества историков я симпатизировал его методу, а не относился к нему негативно. Его куда сильнее, чем принято думать, задевало неприятие некоторых моих коллег, на которых он возлагал больше надежд, чем на своих коллег-философов.

Оставим наскучившую тему вражды Фуко с историками его времени, слишком занятыми созданием истории по-своему, чтобы открыться иному способу ее писать. Метод, который в итоге остался методом одного Фуко, заключался в том, чтобы пойти как можно глубже в исследовании различий между однородными, на первый взгляд, событиями.

> Там, где есть искушение сослаться на некую историческую константу, явную антропологическую особенность или очевидность, которая одинаковым образом преподносится всем, я стремлюсь дать выявиться единичному. Показать, что все было не так уж очевидно <...>.
>
> Не так уж очевидно было, что безумцы должны быть однажды признаны душевнобольными. Не так уж очевидно было, что с правонарушителями нужно делать только одно: сажать в тюрьму. Не так уж очевидно было, что причины болезни следует искать путем индивидуального исследование тела[14].

---

[14] DE. IV. P. 23.

Около 1800 года, читаем в «Рождении клиники», в результате переворота в медицинском наблюдении и изменений в дискурсе патологической анатомии, в препарированных телах стали «прочитывать» уже не только отдельные «признаки», считаемые убедительными и толкуемые как означающие означаемого «болезнь»; в это время Лаэннек обратил внимание на то, что до него отметалось в качестве ненужных подробностей, и в результате первым *увидел* совершенно особую консистенцию пораженной циррозом печени[15], на которую прежде смотрели слепыми глазами.

Суверенный субъект, существо не столь конечное, как человек, менее скованное дискурсами своего времени, должен был ее видеть всегда или, во всяком случае, мог ее увидеть в любую эпоху, но, к несчастью, «невозможно мыслить что угодно когда угодно»[16]. Наблюдение с помощью микроскопа, возникшее в XVII веке, до XIX века воспринималось как анекдотический курьез, отвлекающий наблюдателя от серьезной реальности (Биша и тот же Лаэннек основывались на том, что можно увидеть невооруженным взглядом, и отвергали микроскоп)[17]. Дискурс видимого так долго оставался «необходимым» в буквальном смысле этого слова[18], был таким непреодо-

---

[15] *Foucault M.* Naissance de la Clinique. Une archéologie du regard médical. Paris: P.U.F., 1963. P. 173–174 (рус. пер.: *Фуко М.* Рождение клиники / Пер. Л. Ш. Тхостов. М.: Смысл, 1998. С. 257).

[16] *Foucault M.* L'Archéologie du savoir. Op. cit. P. 61; cf. p. 156 (ср. рус. пер.: *Фуко М.* Археология знания. Указ. соч. С. 104, 229).

[17] *Foucault M.* Naissance de la clinique. Op. cit. P. 169, 171 (ср. рус. пер.: *Фуко М.* Рождение клиники. Указ. соч. С. 252—253).

[18] В его первом значении, которое Фуко вновь ввел в моду, хотя вслед за ним слово стали употреблять превратно, для обозначения того, что вам непременно *нужно* увидеть или прочитать, если вы хотите не отстать от времени. У Фуко «необходимый», наоборот, обозначает то, что застит нам глаза и не позволяет посмотреть в другом направлении: необходим дискурс, который *заставляет* нас жить в нашем времени. Впрочем, это недоразумение лишний раз доказывает слепоту здравого смысла.

лимым и непроницаемым, что самым маленьким животным считался клещ. Никому не приходило в голову, что существуют меньшие по размеру организмы, настолько маленькие, что их невозможно увидеть; с другой стороны, никто не подозревал и о существовании планет, чей отраженный свет попросту не достигает наших глаз.

Исторической «кисти» Фуко свойственна метафизическая чуткость. Неспособные помыслить что угодно когда угодно, мы мыслим лишь в границах современного нам дискурса. Все, что мы считаем нам известным, помимо нашей воли ограничено; мы не видим границ познанного и даже не ведаем, что они существуют. Когда *homo viator** ведет свой автомобиль ночью, он не видит ничего за пределами участка, освещаемого светом фар, и часто не может оценить, докуда этот свет доходит, а потому не видит и границы своего поля зрения. Развивая уже известную нам метафору, можно сказать, что мы всегда находимся в аквариуме, даже стенок которого не видим: коль скоро дискурсы необходимы, невозможно, даже посредством некоей особой благодати, увидеть истинную правду или даже то, что будет — или будет считаться — правдой в будущем.

Разумеется, дискурс с его институциональным и социальным диспозитивом — это статус-кво, который предписывается лишь до тех пор, пока историческая конъюнктура и человеческая свобода не заменят его другим. Мы покидаем наш временный аквариум под действием новых событий или же в силу того, что человек изобретает новый дискурс и тот оказывается успешным[19]. Но и тогда мы покидаем один аквариум, чтобы

---

* Человек странствующий (*лат.*). — *Прим. пер.*

[19] В качестве примера можно привести христианство и ислам — эти религиозные произведения, огромный успех которых в свое время нам известен и дискурсы которых (я не рискну пытаться их описать), вне сомнения, очень отличаются от дискурсов греко-римского язычества, религий инициаций и мистерий и доисламских культов Аравии.

очутиться в другом. Собственно, этот аквариум или дискурс и есть «то, что можно назвать историческим априори»[20]. Конечно, это априори вовсе не является некоей неподвижной инстанцией, тиранящей человеческую мысль[21]: оно меняется, и в конечном счете мы сами меняемся вместе с ним. Но оно бессознательно: современники, когда бы они ни жили, не ведают своих границ, и точно так же мы не замечаем наших.

Ошибки, которых нужно избежать

Достигнув этой точки, предупредим два-три недоразумения. Дискурс — не базис и не другое имя идеологии, скорее, он — ее противоположность, что бы сплошь и рядом о том ни писали. Недавно я прочитал, будто известная книга Эдварда Саида* об ориенталистике разоблачает в этой науке всего лишь «дискурс», оправдывающий западный империализм[22]. Да нет же, нет и еще раз нет: слово «дискурс» употреблено в данном случае неуместно, и ориенталистика — не идеология. Дискурсы — это очки, через которые люди каждой эпохи видят все, что могут, думают и действуют. Дискурсы обязательны как для подданных, так и для властвующих, они — не фикции, сфабрикованные последними с целью обмануть первых и оправдать свое господство. «Режим

---

* Имеется в виду книга «Ориентализм: Западные концепции Востока» (1978; рус. пер. А. Говорунова. СПб.: Русский мир, 2008). — *Прим. пер.*

[20] DE. IV. P. 632.

[21] *Foucault M.* L'Archéologie du savoir. Op. cit. P. 167—169, 269 (ср. рус. пер.: *Фуко М.* Археология знания. Указ. соч. С. 244—247, 372—373).

[22] Об Э. Саиде и осуждении ориенталистики теми, кто явно не подозревает о возможности незаинтересованного, невинного любопытства, которым отличался еще Геродот, см.: *Lewis B.* Islam. Paris: Gallimard (coll. «Quarto»), 2007. P. 1054—1073.

истины не является просто-напросто идеологическим или надстроечным; он был условием формирования и развития капитализма»[23].

Фуко, возможно, и сам размышлял о книге Саида, наделавшей много шума, когда писал: «Всякий знает, что этнология родилась из колонизации, но это не делает ее империалистической наукой»[24]. Разъяснять единичные различия — не значит разоблачать порабощение умов, каковое якобы является функцией идеологии[25], если вообще эта «функция» действительно функционирует и если человек — достаточно картезианское, достаточно разумное существо, чтобы его поведение направлялось разумом и чтобы он подчинялся своим господам лишь при условии, что они представят ему разумные основания для этого, хорошие или плохие[26]. Вовсе не будучи лживыми идеологиями, дискурсы картографируют то, что люди действительно делают и думают — сами того не зная. Фуко никогда не связывал дискурсы с прочей действительностью причинно-следственной цепью в том или другом направлении[27]; диспозитив и разворачивающиеся внутри него интриги находятся на одной плоскости.

Второе недоразумение заключается в том, что дискурс принимают за базис в марксистском смысле слова. Как мы видели выше, понятие дискурса, которое пона-

---

[23] DE. III. P. 160.

[24] DE. IV. P. 828.

[25] О возможности создания на основе дискурсов идеологических прикрытий см.: *Foucault M.* «Il faut défendre la societé». Cours au Collège de France. Paris: Hautes Etudes; Gallimard; Seuil, 1997. P. 29—30 (рус. пер.: *Фуко М.* Нужно защищать общество: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975—1976 учебном году / Пер. Е. А. Самарской. СПб.: Наука, 2005. С. 53—55).

[26] По поводу критики понятия идеологии я позволю себе сослаться на собственную работу: *Veyne P.* Quand notre monde est devenu chrétien. Op. cit. P. 225—248.

[27] Как отмечает Ульрих Шнайдер: *Schneider U. J.* Michel Foucault. Darmstadt, 2004. P. 145.

чалу играло эвристическую роль, является в некотором роде негативным: оно рождается из мысли о том, что чаще всего описание процесса или события слишком рано останавливается, не доходя до самобытного и причудливого характера последних. Подобным образом дети называют папой всех мужчин. Слово «дискурс» — предложение спуститься глубже, чтобы открыть единичные черты события; оно очерчивает эту единичность в максимальном приближении. Тем не менее, когда вышли «Слова и вещи», некоторые читатели этой книги сочли то, что Фуко обозначил в ней как «дискурс», некоей материальной инстанцией, инфраструктурой, сравнимой с производительными силами и производственными отношениями, определяющими политический и культурный базис у Маркса.

Один критик встревоженно писал, что, подчиняя таким образом исторический процесс некоей структуре или дискурсам, Фуко разводит его с деятельностью человека. Однако он не понимал, что дискурс — вовсе не какая-то четко очерченная инстанция, определяющая историческую эволюцию; это просто *факт* того, что каждый исторический факт оказывается в глазах проницательного историка единичностью, единичной еще и потому, что она имеет причудливую форму, «исторические границы» которой лишены всякой естественности, всякой универсальности. Дискурс — форма, которую имеет эта единичность, он является частью этого единичного объекта, имманентен ему, он — не что иное, как очерк «исторических границ» события. И подобно тому как «пейзаж» обозначает и саму природную реалию, и картину, в которой художник ее запечатлел, словом «дискурс» пользуются ради удобства для обозначения текста, в котором очерчивает единичные черты события историк. В обоих случаях это слово обозначает не инстанцию, а абстракцию, то есть тот факт, что событие единично: таким же образом работа двигателя — это не одна из его деталей, а абстрактная идея того, что двигатель работает.

Досталась нашему автору и другая критика, более болезненная. Идя в том же направлении, она упрекала теорию дискурса в том, что та является ошибочной и преуменьшает роль человечества, представляя историю как некий анонимный, безответственный и безнадежный процесс. В самом деле, многим нравится думать, что истинным может быть только то, что воодушевляет, «словно голод доказывает, что его дожидается пропитание»[28]. Философию подчас осуждают за то, что она просто описывает мир как он есть, не принося пользы, не внушая нам некий идеал и ценности. По словам Жан-Мари Шеффера, эта любовь к ценностям продиктована «заботой о том, чтобы рассеять сомнения людей в полноте мира, каковая, как они думают, является их заслугой»[29].

Это позволяет понять, почему некоторые читатели испытывают настоящее отторжение к скептицизму Фуко, который решителен настолько, что подчас кажется агрессивным, а то и гошистским. Только кажется, ибо на деле самая обескураживающая теория никогда никого не обескураживала, даже своего автора: нужно жить, и Шопенгауэр дожил до старости, а Фуко, как и подобает ницшеанцу, любил жизнь и говорил о неискоренимой свободе человека. Я не стану представлять его скептицизм как философию с душеспасительным хеппи-эндом (ибо он сознательно использовал его как критику), но в конце концов мы поймем, что философия этого борца завершается на утвердительной ноте.

Однако оставим искусство проповеди и вернемся к конкретным вопросам. Говоря о дискурсе безумия, Фуко пишет, что дискурс неразумия в XVII веке приводит в действие целый диспозитив, то есть…

---

[28] В этих словах угадывется цитата из Ницше. Ср. DE. II. P. 1258: «Мы *нуждаемся*, говорят интеллектуалы-универсалисты, в некоем видении мира» (курсив мой. — *П. В.*).

[29] *Schaeffer J.-M.* Adieu à l'esthétique. Paris: Collège international de philosophie; PUF, 2000. P. 4.

> ...откровенно разнородный ансамбль, включающий в себя дискурсы, институты, архитектурные сооружения, регламентирующие решения, законы, административные меры, научные высказывания, философские, моральные и филантропические декларации, то есть как языковой, так и неязыковой материал[30].

Таким образом, «диспозитив» представляет собой законы, поступки, речи и практики, из которых складывается историческая формация, будь то наука, больница, сексуальная любовь или армия. Дискурс имманентен диспозитиву, который лепится по нему (люди всегда любят и воюют по обычаям своего времени, исключая редких новаторов) и воплощает его в обществе. Дискурс определяет единичность, особенность эпохи, местный характер диспозитива.

Историк сразу узнает в диспозитивах те формации, в которых он привык разыскивать переплетения причинных сетей, которыми определяется их становление. Постоянное преобразование, многообразие, изменчивость суть для него следствия *concatenatio causarum** — чересполосицы новшеств, восстаний (вопреки миметизму и стадному чувству), взаимоотношений с окружающей средой, открытий, соперничеств человеческих стад друг с другом и т. д.

Однако, пишет Фуко, вспоминая 1950-е годы, объяснения перемен, которые «предлагали в эту эпоху, которые мне внушали, а затем упрекали меня в том, что я ими не пользуюсь, не удовлетворяли меня. Сославшись на производственные отношения или идеологию господствующего класса, нельзя было разрешить проблему»[31], которая затрагивает различные составляющие диспозитива[32]. В наши дни, как я недавно убедился, некоторые

---

* Причинного сцепления (*лат.*). — *Прим. пер.*

[30] DE. III. P. 299.

[31] DE. III. P. 583.

[32] Пример подобной проблемы дают курсы «Нужно защищать общество» (*Foucault M.* Il faut défendre la societé. Op. cit. P. 28—30;

медики (в том числе один из членов нашего Комитета по этике), встревоженные перспективами своей профессии, то и дело говорят о знании, власти, диспозитиве: эти понятия, по их мнению, хорошо работают при анализе современных угроз. Последние исходят уже не от психиатрии или психоанализа, а от заката клинического опроса под натиском автоматов, сканеров, магнитно-резонансных томографов, а особенно — от генетики с готовой явиться вслед за нею евгеникой. Таков уж нынешний «дискурс». Медицинское знание оправдывает власть, эта власть приводит в действие знание и целый диспозитив законов, прав, регламентаций, практик, институционально утверждая всю их совокупность в качестве самой истины.

Знание, власть, истина: три этих слова поразили читателей Фуко. Попробуем уточнить их взаимоотношения. В принципе, знание незаинтересованно, свободно от всякой власти: Мудрец предельно далек от Политика, для которого он — никто. Но на деле знание часто используется властью, и она сама часто оказывает знанию поддержку. Разумеется, мы не хотим представить Знание и Власть как некую адскую парочку, а хотим лишь уточнить, каковы были в каждом случае отношения между ними и, прежде всего, имели ли место эти отношения и как они складывались. Когда между ними есть отношения, власть и знание оказываются внутри одного диспозитива и взаимно поддерживают друг друга: власть выступает знающей, ученой в своей области, и это дает власть определенному кругу знаний.

С XVI века появляется все больше государственных советников и советов, возникает целая литература по искусству управлять. Что такое «Государь» Макиавелли? Первая трезвая и аморальная философия власти? Нет, не

рус. пер.: *Фуко М.* Нужно защищать общество. Указ. соч. С. 52—55) и «Безопасность, территория, население» (*Foucault M.* Sécurité, territoire, population. Op. cit. P. 244; рус. пер.: *Фуко М.* Безопасность, территория, население. Указ. соч. С. 282—283).

более чем руководство, призванное научить любого правителя тому, как не потерять власть, которой он обладает над своим государством[33]. Вот уже триста или чуть больше лет приобретаемое и передаваемое знание представляют собой военные техники выучки. В наши дни управление — это целая наука: современный государь должен разбираться в экономике, советоваться с экономистами и даже социологами. Западная рациональность (то есть, разумеется, рациональность средств, а не целей) использует знания и технические компетенции. Пользователи этих знаний и техник, естественно, считают их эффективными и правильными, как и подданные в целом, пока не доходит дело до бунта. Таким образом, в числе составляющих диспозитива оказывается и истина. Короче, говорит Фуко…

> …истина — от мира сего. Она производится здесь в силу множества ограничений и удерживает в себе регулярные эффекты власти. Каждое общество имеет свой режим истины, свою общую политику истины[34].

Стало быть, можно написать историю концепций самой истины[35]. В юридической области это история захватывающая. Возьмем, например, средневековые ордалии,

---

[33] DE. III. P. 636—642.

[34] DE. III. P. 112, 158.

[35] Ср. DE. III. P. 257—258. — Действительно, истина входит в число составляющих диспозитива. Уже не истина концепций, которые различные эпохи составляли о сексуальной любви, власти, праве и обо всем (на этот счет скептик, как мы знаем, учит, что ни одна из общих идей не более истинна, чем любая другая и что все общие идеи равноценны). На сей раз — скорее, концепция самой истины, составляемая каждой эпохой в той или иной области. Например, в Ветхом Завете боги других народов — это боги-лжецы, однако кто именно тут лжет? Не сами боги, которые не существуют (или, точнее, которые «суть ничто»), но и не те, кто им поклоняется; дело просто-напросто в том, что когда люди пытались определить истину, они представляли ее как противоположность лжи. Но можно также, полагаю, верить в некоторые вещи, не говоря себе прямо: это истина; ведь мы же не усматриваем ложь в истине других.

практиковавшиеся вплоть до XII века: в зависимости от того, способен (или согласен) ли был испытуемый пройти девять шагов с раскаленным железным прутом в руках или вынуть какой-нибудь предмет из котла с кипящей водой, суд решал, правду он говорит или лжет[36]. Историческая проблема сводится в этом случае к тому, чтобы показать, «что некоторые формы истины можно характеризовать на основе уголовной практики»[37]. Фуко написал пространный набросок такой работы[38], которую, как он говорил за год или два до смерти, ему всегда хотелось осуществить.

Таким образом, диспозитив беспечно перемешивает вещи с идеями (в числе которых идея истины), представлениями, учениями, даже философиями, институтами, социальными и экономическими практиками и т. п.[39] Дискурс пропитывает их все. Мы уже знаем, что его формы причудливы, что его границы — скорее исторические, чем естественные: эта сущность эпохи больше похожа на черепок или бесформенную глыбу, чем на формальное рассуждение. Поэтому мы рискнем применить к ней термин стоиков: *материальность бестелесного*[40].

---

[36] Сошлемся по этому поводу на работу друга Фуко Питера Брауна: *Brown P.* Society and the Holy in Late Antiquity. Berkeley: University of California Press, 1982. P. 306—317 (франц. пер.: *Brown P.* La Société et le sacré dans l'Antiquité tardive. Paris: Seuil (coll. «Des Travaux»), 1985. P. 248—255).

[37] DE. II. P. 541 (цит. по.: *Фуко М.* Истина и правовые установления // Интеллектуалы и власть: Статьи и интервью. 1970—1984 / Пер. И. Окуневой под общ. ред. Б. М. Скуратова. Ч. 2. М.: Праксис, 2005. С. 43).

[38] DE. II. P. 538—553 (рус. пер.: *Фуко М.* Истина и правовые установления. Указ. соч. С. 40—143).

[39] *Foucault M.* L'Archéologie du savoir. Op. cit. P. 214; (рус. пер.: *Фуко М.* Археология знания. Указ. соч. С. 303—304). Об отношениях причинности между социальными и ментальными фактами см.: DE. II. P. 161 (критика марксистской причинности как выражения: дарвинизм якобы «выражает» интересы буржуазии).

[40] *Foucault M.* L'Ordre du discours. Paris: Gallimard, 1971. P. 60. (рус. пер.: *Фуко М.* Порядок дискурса // Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности / Пер. С. В. Табачниковой.

Отрадно теперь видеть, как Фуко, избежав двусмысленностей лингвистического поворота[41] 1960-х годов, рас-

---

М.: Касталь, 1996. С. 79). Не будучи произведением трансцендентального субъекта, который его пронизывает, высказывание преподносится субъекту познающему в виде грубой вещи, и его несуразное, абсурдное, подобно случайным формам, строение очевидным образом не является делом рук некоего вневременного Эго или хайдеггерианской свободы видеть раскрытие истины. Ср. «повторяемую материальность» в «Археологии знания» (*Foucault M.* L'Archéologie du savoir. Op. cit. P. 134; рус. пер.: *Фуко М.* Археология знания. Указ. соч. С. 199—200).

[41] Анализ дискурса, например дискурса меланхолии, не совпадает с лексическим анализом слова «меланхолия» (*Foucault M.* L'Archéologie du savoir. Op. cit. P. 65—66; рус. пер.: *Фуко М.* Археология знания. Указ. соч. С. 110). Почему же именно это слово — дискурс (*франц.* речь (публичная), рассуждение. — *Прим. пер.*)? Верны сразу два или три объяснения. Одно — эвристическое: Фуко работал прежде всего и главным образом с текстами (с медицинскими трактатами о безумии); в начале пути он не знал, куда этот путь приведет, наверняка он думал, что его проблема касается языка, и хотел держаться как можно ближе к фактам, каковые были письменными. Кроме того, он не хотел привести свое исследование к великим, священным проблемам философии — не из кокетства, а потому, что глубокий позитивизм заставлял его сомневаться во всем, что могло показаться метафизическим. В итоге он пользовался собственным словарем, а не техническими философскими терминами. Другое объяснение связано с тем, что, дабы найти понимание и признание, Фуко хотел сохранить близость к актуальной проблематике — лингвистической («Археология знания», книга, написанная слишком быстро, ясно об этом свидетельствует). И это сбило с толку многих читателей. Неловкое название другой его книги — «Слова и вещи» — усугубило непонимание: многие решили, что Фуко занялся вопросом отношений между вокабулами и их референтами. Однажды он должен был попытаться рассеять это недоразумение, что и сделал в «Археологии знания» (*Foucault M.* L'Archéologie du savoir. Op. cit. P. 66; рус. пер.: *Фуко М.* Археология знания. Указ. соч. С. 106—107) и в DE. I. P. 776): в XVII веке, пишет он, натуралисты множили описания растений и животных. Традиционно «история этих описаний создается двумя способами. Либо исходят из вещей и говорят: если

пространил свою доктрину на общество («В своих фолиантах я не могу пройти мимо общества...», — говорил он мне) и на всю историческую реальность. Правда, он уже давно не считал, что мысль той или иной эпохи залегает главным образом в изоморфных ей формах — в философии; впрочем, и история идей отнюдь не искала свои главные месторождения в канонических философских текстах; какой-нибудь административный регламент мог оказаться информативнее[42], чем «Рассуждение о методе». Ядерный террор и нынешнее завоевание мира техникой (хайдеггеровским *Gestell**) явились не из злосчастного постулата Декарта о господстве человека над миром. Мы куда как далеки сегодня от истории Бытия по Хайдеггеру[43].

животные таковы, каковы они есть, а растения таковы, какими мы их видим, то как их видели и описывали люди XVII века? Что они наблюдали, а что оставляли без внимания? Что они видели, а чего не видели? Либо же придают анализу противоположное направление и смотрят, какими словами и понятиями располагала тогда наука и, в соответствии с этим, какую решетку она прикладывала к совокупности растений и животных». Фуко заметил, что помимо своей воли, сами того не зная, натуралисты думали сквозь призму некоторого «дискурса», не сводившегося ни к реальным объектам, ни к семантическому полю с его понятиями, но располагавшегося, так сказать, по ту сторону и руководившего в корреляции образованием объектов, с одной стороны, и понятий — с другой. Дискурс — это третий элемент, *tertium quid*, который, помимо воли интересантов, объясняет, почему «ту или иную вещь видят или упускают из виду, почему ее рассматривают с такой-то стороны и анализируют на таком-то уровне и почему используют при этом такое-то слово в таком-то значении».

* Подставка, корпус, каркас (*нем.*); в переводах В. В. Бибихина — постав; одно из основных понятий Хайдеггера, относящееся главным образом к технике, рукотворным созданиям человека. — *Прим. пер.*

[42] DE. I. P. 48; ср. p. 499; II. P. 282—284. Также см., например, «Историю безумия в классическую эпоху» (*Foucault M.* Histoire de la folie à l'âge classique. Paris: Gallimard (coll. «Tel»), 1976. P. 471).

[43] Эти высокие спекуляции мне недоступны, с иронией говорил Фуко: «более чем скромный материал, с которым я работаю,

Трансцендентальному началу мысли по Канту и Гуссерлю Фуко противопоставит начало эмпирическое и контекстуальное: мысль, это бестелесное, формируется внутри целого «диспозитива», который пронизывается ею и ее нам преподносит. Дискурс поддерживается не одним сознанием, но также и социальными классами, экономическими интересами, нормами, институтами и регламентациями. Появление психиатрического дискурса в XIX веке обнимало психологические и юридические идеи, судебные, медицинские, полицейские и больничные институты, семейные и профессиональные нормативы.

Но, по-моему, дискурс, о котором говорит Фуко, близок к ныне классическому в социологии и истории понятию идеала-типа, введенному Максом Вебером, — к этому схематическому представлению исторической формации в ее специфике. В чем отличие дискурса? Что такое описание (или дискурс) любовных «удовольствий» в Греции? Что такое «управленчество» при Старом режиме? Фуко выстраивает не что иное, как идеал-тип, когда пишет, что до XVIII века управлять людьми значило «насаждать всюду вплоть до поведения людей правила, предписанные человеку Богом или оказавшиеся необходимыми в силу дурной природы человека», тогда как затем, в эпоху Просвещения и физиократов, управлять значило сдерживать естественные течения (демографию, денежный оборот, свободный оборот зерна и т. д.), а в остальном — «позволять, пускать на самотек»[44]. Что это, как не особенно углубленные идеалы-типы, устремленные к нахождению *differentia ultima*? Но и Фуко, и

не допускает подобного царского отношения». Было бы затруднительно написать историю какой-либо исторической формации, не учитывая, например, эффектов власти и даже часто дискурса власти, занимавшей в эту эпоху центральное положение (DE. II. P. 409—410).

[44] *Foucault M.* Sécurité, territoire, population. Op. cit. P. 48—50; (ср. рус. пер.: *Фуко М.* Безопасность, территория, население. Указ. соч. С. 75—77).

Веберу важно выявить составляющие некоей исторической формации, диспозитива, показать связи между ними и обнаружить самобытный, единичный характер целого. Почему же Фуко изо всех сил открещивался от сближений с Вебером?[45] Потому что он не находил у Вебера принципа единичности и был убежден, что Вебер всегда стремился найти сущность. Мне кажется, Фуко неточно представлял себе Вебера: он не замечал, что тот был таким же номиналистом, как и он сам, читал Ницше, разделял его надменный скептицизм и считал, что небо человечества вырывают друг у друга «боги» или ценности.

И, наконец, поскольку дискурс имманентен историческим фактам, всему тому диспозитиву, лишь наиболее строгой формулировкой которого он служит, он не увлекает за собой историю, а, наоборот, влеком ею в компании своего неотлучного спутника диспозитива. Таков ответ на часто задаваемый вопрос: откуда берется это якобы слепое предопределение — дискурс? Что его порождает? Откуда родом загадочные мутации дискурса на протяжении веков? А родом они из обычной и хорошо известной исторической причинности, которая без устали влечет за собой и преобразует практики, мысли, обычаи, институты, короче говоря — весь диспозитив, вместе с дискурсами, которые лишь очерчивают его границы. Мы вспоминали дискурс языческих «удовольствий», а затем дискурс христианской «плоти»; платонизм, стоицизм как доктрина, «благая во всех отношениях» (как рекомендовали ее зажиточному и правящему классу), демократическая или олигархическая гражданственность античного города и его представление о долге, устремленное к господству над собой; идея фюсиса, природы, ставшей божественным творением, и т. д. — все это тоже во многом дискурсы, я полагаю.

А для диспозитива (ибо он конечен), исторические границы дискурса, напомним, являются пределами.

---

[45] DE. IV. P. 26—30.

Отсюда следует заключить, что сказанное выше об истории знаний наш мыслитель-скептик применяет и к истории вообще:

> История науки, история познаний не просто повинуется общему закону прогресса разума. Вовсе не человеческое сознание, вовсе не человеческий разум является, если можно так сказать, хранителем законов своей истории[46].

И поскольку дискурсы не сменяют друг друга по логике некоей диалектики, не уступают друг другу место из лучших побуждений и не разбираются между собой перед трансцендентальным судом, единственные отношения, которые их связывают, — это отношения факта, а не права. Они вытесняют друг друга, их отношения — это взаимная вражда и соперничество. Не разум, а борьба — вот ключевое отношение мысли[47].

---

[46] DE. I. P. 665—666. Фуко говорит, что также существует «некое бессознательное со своими законами, подобно тому как бессознательное человеческого индивида имеет свои нормы и детерминации».

[47] *Droit R.-P.* Michel Foucault. Entretiens. Op.cit. P. 22, 135. — Идея принадлежит Ницше.

3

СКЕПТИЦИЗМ ФУКО

Теперь, когда мы — вместе с Фуко — доходим до растолкования этих четко датированных и объяснимых событий, к которым сводятся крайние различия, называемые дискурсами, читателю предстоит услышать критические заключения. Будучи продуктами истории, неадекватными отражениями своих объектов, сменяющие друг друга дискурсы меняются от века к веку — чтобы признать их неадекватными, этого достаточно. Как только мы начинаем растолковывать тот или иной дискурс, он открывает свой произвольный характер и свои пределы. По этому образчику, по этому численно единичному суждению мы заключаем, в суждении «коллективном» (общем, если не универсальном), что так же, как с ним, дело должно обстоять и с любым другим дискурсом. Таким образом, растолкование отдельных единичностей приводит путем индукции к критике познания и мира как он есть.

Я не сказал «к отрицанию эмпирических истин» (к этому нюансу мы еще вернемся). Обращение к рас-

толкованию дискурсов — этих датированных единичностей — позволяет незаметно, молча перейти к философским заключениям. Да, Фуко говорил, что он не историк; но в то же время, старательно оставляя эти подразумеваемые заключения в тени, не называл он себя и философом. В год смерти он дал своим книгам такое определение: «критическая история мысли»[1]. История, потому что она не прибегает к *modo philosophico**: это «эмпирическое исследование, незаметная работа истории», наделяющая себя, однако, «правом оспаривать трансцендентальное измерение»[2].

Следовательно, скептицизм Фуко — это критика сразу в двух смыслах. В кантовском смысле это критика познания, которая работает в данном случае на базе исторической герменевтики, а не ньютоновской физики, как у Канта. Она потребна как философу, так и гражданину, ибо она служит им критикой политической (что, согласно нашему автору, есть дело личного выбора — ведь во имя какого Разума, какого Блага или исторического Смысла может быть этот выбор предписан?), которая, в свою очередь, служит действию, коль скоро вы выбрали борьбу.

Так, историческая критика общей идеи Власти приводит к заключению о том, что в одну эпоху люди могли быть гражданами, каждый из которых выступал политическим активистом и малым правителем своего города[3]; в другую — принадлежать к человеческой фауне, населяв-

---

* Философский лад, способ письма, рассуждения (*итал.*). — *Прим. пер.*

[1] DE. IV. P. 632.

[2] *Foucault M.* L'Archéologie du savoir. Op. cit. P. 265; (цит. по.: *Фуко М.* Археология знания. Указ. соч. С. 367).

[3] Именно как правитель своего города Сократ не соглашается на изгнание и позволяет предать себя смерти: он не просто гражданин, покорный беззаконному и тираническому правлению, он — та часть Города, что зиждется на уважении к Закону. Он не хочет подавать пример неповиновения Законам. Напротив, участники французского Сопротивления рассматривали себя в качестве подданных незаконного или нелегитимного правительства.

шей владение государя, который мог эту фауну обирать, но должен был и уметь оставаться ее хозяином, прислушиваясь к советам Макиавелли[4]; в третью — составлять население, которое власть берет в свое ведение на манер хранителя рек и лесов, регулирующего распространение воды и растительности; в четвертую, наконец, — пускаться в странствие по бурному морю на судне, доверяя власти заботу о *welfare** всех его пассажиров.

Мирная, книжная, созерцательная критика заставляет, таким образом, усомниться в истине общих представлений о Власти или о Любви с большой буквы. И тогда можно перейти к активной критике, которая, выявляя за этими обманчивыми идеями более чем изменчивую реальность, оспаривает их политическую легитимность. А можно, подобно Монтеню, выбрать и обратное заключение: стоит ли усилий смена правления? Повторю: желание его изменить — дело личного решения, ибо избранное новое будет не менее произвольным, чем то, что ему предшествовало; однако этот довод никогда и никого не останавливал. Таков ход жизни, сочтете вы этот вывод нигилистическим или нет.

Фуко считал прошлое кладбищем истин, но это приводило его не к горькому заключению о тщете всего сущего, а к выводу о позитивности становления: что дает право это последнее судить? И он никогда, ни единым словом, не осуждал самую абсурдную из доктрин, но излагал их все спокойно и не жалея времени, что было формой уважения. Ничто не тщетно, творения человеческого духа безусловно позитивны, ибо они существовали. Они так же интересны и примечательны, как творения Природы, показывающие, на что она способна: цветы, животные и т. д. Я и сегодня слышу, как Фуко с удовольствием, симпатией и восхищением рассказы-

---

* Благоденствие, благополучие; социальное пособие (*англ.*). — *Прим. пер.*

[4] Именно таков истинный, главный предмет его книги: научить правителя тому, как удержать власть над своим владением.

вает мне о святом Августине с его вечным изобилием идей — идей, очевидно, тем более ценных, что уже тем, как трудно в них поверить, они показывают, на что способен человеческий дух.

Такова была взвешенная позиция Фуко, а вовсе не даровой эстетизм. И не аморализм: расправа над Дамьеном омерзительна, надо ли уточнять? Изложенные факты говорят сами за себя. Подобным образом сама объективность, с которой Флобер описывает жестокость карфагенян, выступает их риторическим осуждением; аналогична и объективность Джонатана Литтелла, чьи «Благоволительницы» — это полотно Караваджо. За риторической молчаливостью письма угадывается горечь, которая в личных беседах находила на устах Фуко те же слова, что произносим и мы при виде зверств, совершаемых нашими собратьями[5].

Упрекать Фуко в нигилизме не больше оснований, чем упрекать в субъективизме, релятивизме или историцизме: по собственному признанию, он был скептиком. Осмелюсь привести красноречивую цитату. За двадцать пять дней до смерти Фуко выразил свою мысль одним словом. Проницательный интервьюер спросил его: «Если вы не утверждаете никакой универсальной истины, значит вы скептик?» «Именно», — ответил он[6]. Вот нужное слово: Фуко сомневался в любой слишком общей истине, во всех наших великих вневременных истинах, ни больше ни меньше. Как он говорил в начале курса «Рождение биополитики», не существует универсалий — существуют только единичности. Однажды мы

---

[5] Однажды вечером он высказался так: «Эти кровопролития вас удивляют? Но знаете, накануне сражения при Ваграме Наполеону кто-то сказал: „Сир, эта битва ничего нам не дает: нужно ли отправлять на смерть сто тысяч человек?“ А он ответил: „Такие, как я, плюют на смерть ста тысяч человек“». (Слова Наполеона «Такой человек, как я, плюет на жизнь миллиона людей» приводит в своих воспоминаниях за 1813 год Меттерних. — *Прим. пер.*)

[6] DE. IV. P. 706—707.

беседовали о мифе, и он сказал мне, что для Хайдеггера главный вопрос касался того, в чем состоит основание истины; для Витгенштейна — того, что именно говорят, когда говорят правду; «а для меня вопрос в том, почему в истине так мало правды» — в истине вообще или, во всяком случае, в великих истинах каждой эпохи.

На страницах «Надзирать и наказывать» Фуко не пытается намекнуть, что наша тюремная система не лучше кровавых расправ Старого режима. Он вовсе не сбрасывает то и другое цинично в один мешок (между прочим, он боролся против смертной казни), но хочет показать, что две эти уголовные системы глубоко разнородны, что они преследуют одинаково единичные, самостоятельные и произвольные цели. Он сразу подметил тут странность, а в ней разглядел отличие. Отличие от чего? От других дискурсов или от нашего собственного уголовного дискурса. По отношению к чему еще мы можем оценить отличие? Нет и не может быть никакой заданной типологии человеческих поступков, на которую достаточно было бы сослаться.

Из всей совокупности дискурсов и диспозитивов, которыми окружалось в истории безумие, невозможно извлечь того, что есть безумие в себе. Зато эти дискурсы и диспозитивы суть исторические факты, о которых можно говорить с исторической строгостью. Осмелюсь сослаться здесь на Спинозу, для которого каждое тело, каждая душа и каждая мысль есть самобытный продукт всеобщего переплетения причин, не относящийся ни к каким виду и роду. Или, вернее, относящийся к ним лишь иллюзорно, в нашем воображении, которое пребывает во власти чар внешнего сходства[7] (правда, Спиноза говорил о формах природной субстанции, таких как вы и я, а не о сущностях, подобных дискурсам Фуко).

---

[7] Об отрицании универсалий у Спинозы ср. *Gueroult M.* Spinoza. Paris: Aubier, 1968—1974. I. P. 156, 413, 443; II. P. 339; а также нюансы, отмеченные Ж. Делезом: *Deleuze G.* Spinoza et le problème de l' expression. Paris: Minuit, 1968. P. 256—257.

Последствия неутешительны: мы уже не можем решить, каков истинный путь человечества, смысл его истории, и нам нужно привыкнуть к мысли о том, что убеждения, дорогие нам сегодня, не будут таковыми завтра. Мы должны отказаться от общих и окончательных истин: метафизика, философская антропология, философия морали и политики суть пустые спекуляции. Абсолют нам недоступен[8], во всяком случае пока. Когда-нибудь, возможно, «мы всё узнаем: смерть для знанья создана» (Гюго). Для скептика не является невозможным то, что мир окажется совсем не таким, каким мы его видим.

Поспешим успокоить читателя: этот скептицизм направлен не на реальность исторических фактов, которыми изобилуют книги Фуко, а на великие вопросы: «Что такое истинная демократия?», например. И какой толк для нас в знании, что такое истинная демократия? Выясним лучше, какой мы хотим, чтобы она была (так или иначе, большинство из нас наверняка не откажется поверить, что демократия и в самом деле есть то, чего мы ждем от нее). Критиковать общие идеи не значит отрицать всякую истину и посягать на честь историков, как опасались некоторые.

Но последствия остаются неутешительными, и теперь подведем читателя к самому печальному из них, напомнив о скандале, который произвел Фуко в тот день, когда объявил (во всяком случае, так это было расценено), что человек, человечество, фигура человека вот-вот исчезнут с нашего мысленного горизонта и не стоит о

---

[8] Хотя все возможно. Может быть, Хайдеггер был прав! Может быть, действующий разум Аристотеля существует. Может быть, Зиммель справедливо полагал, что душа есть не субстанция, а функция, которая остается неизменной в любых условиях реальности (*Simmel G.* Lebensanschauung // Gesamtausgabe. Vol. XVI. Köln: Suhrkamp, 1999. P. 209—425). Дело не в этом: дело в том, что знать этого мы не можем. Как страшит нас «природа» — какое-нибудь дерево или насекомое, — когда мы задумываемся о ее невероятной внутренней архитектуре… «Природа» знает все о физике и химии. Тогда что ж, нам остается дарвинизм…

них больше говорить. Между тем это была буря в стакане воды. Истина эмпирических фактов, как мы уже сказали, нам доступна, мы создали лингвистику, политэкономию, социологию, даже психологию и когнитивные науки; но мы не смогли бы создать философскую антропологию. Этим все сказано; полагаю, читатель уже догадался, о чем пойдет речь далее.

Скептик, но не враг человечества!

Что можно сказать о человеке вообще, кроме банальностей? Среди философских универсалий не сыскать «косточек», как выразился один английский эпистемолог: все они тают под рукой. Вы спрашиваете себя, в чем причина развития знания, науки? Возьмите *ad libitum** любознательность, потребность в усмирении или освоении мира познанием, страх перед неизвестностью, реакцию на опасность хаоса[9]. Отсюда — один из главных тезисов Фуко: «нужно отрешиться от *человека* или *человеческой природы*, если мы хотим разобраться в системе общества и человека»[10]; нужно изучать историю, экономику, общество, лингвистику, весь диспозитив, который сделал человека тем, кем он является в данный момент.

Если антропологическая мысль предполагает, что за отдельными фактами имеется некая общая идея человека, то гуманитарные науки, лингвистика, экономика, этнология изучают каждая свою особую область, не претендуя на содействие тем самым подобной общей идее[11]. Можно многое сказать о позитивных факторах,

---

* На выбор (*лат.*). — *Прим. пер.*

[9] DE. II. P. 242.

[10] DE. II. P. 103. «Нет нужды обращаться к субъекту, к человеку как субъекту, при анализе истории познания» (DE. I. P. 775).

[11] *Schneider U. P.* Michel Foucault. Op. cit. P. 79.

формирующих человека в то или иное время, о *homo œconomicus, homo faber, homo loquens**, но что существенного сказать о просто Homo? Что его отличает смех? Что он не вполне добр и не вполне зол? Что это субъект чудо как многообразный и изменчивый, о котором затруднительно вынести постоянное и единообразное суждение? В этом человеке, ограниченном самим собою, мы не найдем природы, он сводится к диспозитивам, в которые оказывается вовлечен[12].

А коли так, допустим, что в скором времени ученые перестанут заниматься человеческой природой и «человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке». Конечно, вы узнали роковую фразу, которой завершаются «Слова и вещи». Какой, помнится, безумный гвалт поднялся вокруг этого заключения, совершенно внятного и невинного в своем контексте. Сколько праведного гнева возбудила эта фраза, наградившая Фуко клеймом врага рода человеческого — того самого, к которому принадлежали столькие его читатели! По прошествии времени мы забыли, что в те далекие годы, когда еще жили в памяти ужасы войны, все были гуманистами: существовал гуманизм классический, прогрессистский, христианский, марксистский, персоналистский, экзистенциалистский, томистский и даже сталинский.

Во фразе, которой досталось столько упреков, добросовестный читатель слышит не столько кощунство, сколько остро выраженное элегантным пером метафизическое чувство трагичности жизни. Три столетия назад этот образ лица, начертанного на песке и смываемого морем, был бы воспринят как аллегория «тщеты» человеческого удела, как образ Меланхолии. Тем не менее все решили, что Фуко хотел «совершить провокацию» и действительно выступил провокатором. Слово это неподходящее,

---

* Человек хозяйственный, человек искусный, человек красноречивый (*лат.*). — *Прим. пер.*

[12] DE. I. P. 608.

ибо в природе его работ заложена не провокация, а вызов, бросаемый заблуждению или глупости. Мы слишком легко обращаемся к психологии провокации. С тем же успехом можно было бы привлечь к делу психологию наивной веры в провокацию — наивной или тщеславной: ведь году в 1925-м буржуа нравилось думать, будто для «художников-кубистов» он настолько важен, что их главная забота — его эпатировать. На самом деле, если кто-либо считает себя объектом провокации, это еще не значит, что он *ipso facto** достоин быть таковым.

Роковая фраза Фуко значила лишь следующее: можно говорить о том, из чего человек *сделан*[13], но нельзя вопрошать о «бытии человека», как Хайдеггер (каково место человека в Целом и во времени?), или о его внутреннем пространстве, как Сартр (что в нем благонамеренно, а что — злонамеренно?). Фуко был еще более прав, чем ему казалось в 1971 году, ибо, как он говорил в 1978-м,

> ...на протяжении всей истории люди непрестанно строили самих себя, то есть постоянно изменяли свою субъективность, формировали себя с помощью бесконечной и многообразной серии различных субъективностей, которые никогда не иссякнут и не приведут нас к тому, что есть человек[14].

Отныне на всегда пустом месте человека — героя множества пословиц, Фуко будет искать процесс кон-

---

* Только поэтому (*лат.*). — *Прим. пер.*

[13] *Foucault M.* L'Archéologie du savoir. Op. cit. P. 172 (рус. пер.: *Фуко М.* Археология знания. Указ. соч. С. 252). DE. IV. P. 75; III. P. 469: «Мы суть не что иное, как то, что было сказано». Ср. DE. I. P. 503, и L'Archéologie du savoir. P. 275: «Место рождения устных речей и письменных текстов — диспозитив, а не человеческая природа; поэтому там, где есть знак, не может быть человека, там, где должны говорить знаки, человеку приходится умолкнуть». (В указанном источнике эта цитата не фигурирует. Нам не удалось выяснить ее происхождение. — *Прим. пер.)*

[14] DE. IV. P. 75 (цит. по: Беседа с Мишелем Фуко // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 2. Указ. соч. С. 257).

ституции, образования, или, в других случаях, акт самостилизации свободного, а то и всесильного человеческого Субъекта. Мы к этому еще вернемся.

Так или иначе, угадывается причина описанного скандальчика: роковая фраза навлекла на себя темный свет недоверия, которое Фуко и без того вызвал своим писательским стилем и позицией. В его острых, ранящих книгах нет бунтарства, однако они не обращены к лагерю единомышленников и написаны не для того, чтобы собрать вокруг себя читателей разных убеждений, словно вокруг очага. Они не воодушевляющи, призвание их не в том, чтобы поднять жизненный тонус читателя. Они написаны клинком, мечом самурая, твердого, как кремень, и наделенного беспредельным хладнокровием и самообладанием. Они сами — клинки, и чтобы совладать с ними, читатель уже должен обладать высоким жизненным тонусом. Мастерство стиля этого фехтовальщика восхитило тех, кто не утратил молодости, и принесло его книгам успех. Однако других читателей, понимали они их или нет, эти книги заставили занять настороженную, оборонительную или даже неприязненную позицию, как только тот же стиль дал им понять, с каким человеком и с какой техникой они имеют дело.

Я сказал «самурай» (это слово, которым я обязан Жан-Клоду Пассерону, вполне соответствует изящному стройному силуэту нашего героя и заставляет вспомнить звонкие раскаты его смеха), а ведь самурай, воин, — это вовсе не «всеотрицающий ум». Фуко был не из тех горьких пессимистов, что мечтают подорвать планету. Он считал подозрительными, малообоснованными сочинения эссеистов и социологов, культивирующих литературный жанр латинской сатиры и бичующих пороки своего времени: *panem et circences*[15], общество спектакля, общество потребления и товара — все эти банальности, которых, однако, трудно избежать, ибо серьезное построение антропологии настоящего — дело почти безнадежное.

---

[15] Хлеб и зрелища (*лат.*). — *Прим. пер.*

То, что во времена сюрреалистов обжигало, стало почти безвкусным, как разогретая еда. Фуко как историк воздерживался от плаксивых преувеличений. А как ницшеанец — усматривал в самодовольных сожалениях признак нездоровья их авторов. Сам он не ведал ни пресыщенности, ни отвращения, ни скуки, ни душевного упадка (о чем и говорит ницшевский миф Вечного Возвращения: «Я готов вновь и вновь переживать нынешний мир. Столько раз, сколько потребуется»)*.

Пределы этого скептицизма

Теперь поспешим ответить на возражение совсем другого рода, которым нам прожужжали все уши, но которое есть не что иное, как софистическая выдумка. Утверждают, что Фуко якобы противоречит себе, когда говорит, будто истина в том, что не существует истины; его скептицизм оборачивается-де сам на себя и в конечном итоге он сомневается в сомнении. Неправда: его скептицизм не сомневается во всем в принципе, и уже одно это отводит указанное возражение, которое незаконно смешивает универсальное суждение с собирательным, рассматривающим факты по отдельности. Когда мыслитель подвергает сомнению общие идеи, он выносит тем самым не универсальное суждение (в этом случае он сам попадал бы в свою ловушку), а численно-собирательное: он не знает заранее, в принципе, что не существует общих истин, он составляет критический перечень магазина истин и констатирует, что все изученные им образцы спорны, а следовательно — все спорно в этом магазине. И заключение (которое делает Фуко), что все товары в перечне, рассмотренные по отдельности, испорчены, не подвергает порче сам этот мрачный перечень; наоборот, это лишний раз доказывает, что пе-

---

* Ср. *Ницше Ф.* Веселая наука / Пер. К. А. Свасьяна // Ницше Ф. Соч. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 341. — *Прим. пер.*

речень и магазин — разные вещи, хотя что итог учета неутешителен — несомненно.

Нет противоречия себе и в том, чтобы, подвергнув отрицанию общие истины, предпринять на этом основании общую критику. Эта трезвая критика не претендует на адекватное познание некоего определенного объекта: она не нуждается ни в чем, кроме пустых понятий (таких как дискурс, объект, референт, принцип, собирательное суждение, единичности и универсалии), и эти пустые раковины — не более, чем вспомогательные средства мысли, ни адекватные, ни неадекватные[16], ибо они не соответствуют никакому определенному, выделимому из дискурса объекту. Они присваиваются поочередно множеству единичных референтов[17], «дискурс» которых разъясняет генеалогическая критика, что и приводит ее к разоблачительному перечню в духе приведенного выше.

Мир — малым фактам, война — обобщениям. Коль скоро Фуко, этот неожиданный позитивист, не углублялся в эту тему, попытаем удачу мы. Разумеется, исторические факты не существуют готовыми, они суть построения, как пишет Марк Блок, но они построены на безвредных для их истины дискурсах. То, что в иные времена и в иных местах за такое пустячное дело, как стрижка волос, парикмахер получал дюжину яиц, а не монету, стало в XX веке экономическим фактом, достойным исторического дискурса. В XVII веке воскрешение Лазаря и шабаш ведьм перестали быть сверхъестественными событиями, достойными веры (хотя благодаря знаменитому медику Пьеру Жане у нас есть доказательства того, что не является плодом фантазии стигматизация — например, святого Франциска[18]). Суждение об эмпирических фактах может быть правдивым: геноцид в Камбодже имел место, Иисус из Назарета действитель-

---

[16] Таков был устный ответ Фуко на одно мое возражение.

[17] Ср. *Gueroult M.* Spinoza. Op. cit. I. P. 413—419.

[18] *Janet P.* De l'angoisse à l'extase. Paris: Alcan, 1926 (rééd. 1976).

но существовал. Но вот ходил ли он по водам? Было ли когда-либо засвидетельствовано хоть одно чудо?

И, наоборот, чтобы гитлеровский геноцид был только легендой, как утверждала горстка извращенцев, потребовался бы целый дискурс, согласно которому нашим миром (как некогда миром гностиков) якобы управляют — и направляют его к гибели — злонамеренные силы: империализм, капитализм или еврейский заговор, которые и заинтересованы в создании этой легенды. Но есть факт: шесть миллионов убитых евреев, а факты — упрямая штука, как подчеркивал Фуко, касаясь преступлений сталинизма[19]. Цифры Ветхого Завета — сто тысяч убитых врагов, не считая женщин и детей — баснословно преувеличены, но мы живем не в век легенд и числовых гипербол.

Можно рассуждать об истолкованиях геноцида: что за ним стоит — универсальная банальность зла, трагическое последствие немецкого *Sonderweg**, покорность населения и армии авторитету, пресловутому *Obrigkeit***? О нем, как мы еще увидим, будут рассуждать научно, разрабатывая идеалы-типы, но факт остается фактом: геноцид имел место, день за днем, и оспаривать это может только гностический дискурс.

Тут-то все и проясняется, мы подошли к пределу и в то же время к истоку нашей проблемы. На самом деле, мы продолжали одно из великих течений древнегреческой мысли. С одной стороны, есть факты, мелкие факты повседневной жизни, единственные, в которых не сомневались греческие скептики, что доказывает, что жизнь — сильнее всего (первый из скептиков, Пиррон, боялся собак: он знал, что они могут укусить)[20]. С дру-

---

* Особый путь (*нем.*). — *Прим. пер.*

** Начальство (*нем.*). — *Прим. пер.*

[19] «Мы были посрамлены фактами...» — в ответ всепрощенцам-защитникам Сталина (DE. III. P. 277). Об этом эпизоде см.: *Eribon D.* Michel Foucault et ses contemporains. Paris: Fayard, 1994. P. 344.

[20] См.: Диоген Лаэртский. Жизнь и учения знаменитых философов. IX. 66.

гой стороны, есть все остальное, необъятное море «истин», обреченных на смерть. Правда, нужно сделать исключение для открытий физических наук и идеалов-типов историков, подобно тому как скептик Секст Эмпирик сделал его для эмпирической медицины. В самом деле, открытия и идеалы-типы основаны на фактах, подобных тем, в реальности которых мы убеждаемся постоянно, совершая и претерпевая действия; это факты, среди которых животным, да и нам, приходится прокладывать себе путь.

Основанные на этих фактах выводы позволяют нам узнавать о существовании фактов прошлого и в той или иной степени предсказывать будущее. Как бы внушительно ни выглядели исторические «события», для критики они рассыпаются на подобные факты и жесты повседневности (вспомним Ватерлоо, один из очевидцев которого — Фабрицио дель Донго — не понимает, были ли несколько стычек, в которых он участвовал, сражением*). Можно, таким образом, установить материальную реальность того, что происходило и делалось вокруг газовых камер. К тому же мы, люди, более или менее понимаем друг друга, между нами существует герменевтическая связь. Поэтому и без всяких метафизических спекуляций Разума можно правдиво расшифровать природу, рассказать историю и описать общество. Юм, надо полагать, одобрил бы подобную философию простого понимания.

Короче говоря, не подлежащие сомнению мелкие факты доступны нам, однако, только с точки зрения и посредством дискурса — таков рок, тяготеющий над человеческим познанием[21]. Травоядное ищет траву, этот

---

* Имеется в виду эпизод из начала «Пармской обители» Стендаля. — *Прим. пер.*

[21] Ср. анализ Жана Лапорта: *Laporte J.* Le Problème de l'abstraction. Paris: Alcan, 1940. — Познание травы травоядным животным, абстрактная и общая идея, которую он о траве составляет, направляется его «склонностью» (термин Лапорта) питаться травой.

единичный, но бесконечно повторяющийся объект — единичная вещь тем не менее допускает количественную повторяемость[22], — однако эта трава не есть Трава в себе, Трава как таковая, не зависящая от точки зрения: в глазах животного это тонкие зеленые стебли, вылезающие из земли. Таков в бычьей перспективе дискурс травы, отличный от того, не менее пристрастного и частичного, который свойствен ботанику или простому туристу. Что есть Трава в себе, вне какой-либо перспективы, мы никогда не узнаем (сами эти слова лишены для нас всякого смысла; точный эталон травы доступен лишь божественному умозрению). Дискурс ботаников, как бы ни верили они, что «все знают» о траве, не соответствует дискурсу, которому следует травоядное. Мы не можем знать, что представляли бы собою трава, власть или сексуальность, не облаченные в дискурс; невозможно отделить («отчистить») факты от скорлупы их дискурсов. Это не релятивизм и не историцизм — это своего рода перспективизм.

Иначе говоря, по словам, где-то сказанным Фуко, — нам нигде не найти сексуальности «в чистом виде»: эту «траву» мы всегда встречаем окультуренной внутри того или иного дискурса, как узницу и в то же время надзирательницу диспозитива, которому имманентен дискурс, это эфемерное историческое априори. Естественно, речь вовсе не идет о чем-то подобном кантовским априорным формам чувствования! Я просто пытаюсь как-нибудь дать понять, что невозможно увидеть что-либо, не «составляя об этом идеи»; при виде вновь пришедшего ребенок говорит: «Это папа», — таков его антропологический дискурс. Мы никогда не имеем дела с «перво-

---

[22] Ибо единичный объект (в понимании) может быть общим (в расширении), повторяться в *числе*: круг или число 37 «единичны по природе», в терминах Декарта (37 отлично от 36 и 38), но обнаруживают себя сплошь и рядом: 37 человек в аудитории, 37 книг у такого-то человека и т. д. «Травоядного привлекает трава вообще», — пишет Бергсон.

бытным, фундаментальным, глухим, почти бессвязным опытом»[23] объекта до всякого дискурса, некоего додискурсивного референта; окажись этот таинственный силуэт перед нами, он тут же приобрел бы смысл, имя, хотя бы это было и имя Тайны.

Итак, я предполагаю, хотя могу и ошибаться[24], что, согласно Фуко, мы всегда интерпретируем вещи, интерпретируем их сразу, но ненадолго задерживаемся на первой интерпретации[25]. Взрослый мужчина сразу интерпретируется ребенком как папа, но лишь на короткое время. Поиск голого объекта, додискурсивного референта, может быть, и не исключен[26], но далеко он не заведет: люди никогда не сталкиваются с чистым референтом; феномен, входящий в общество и историю, каким его переживают, терпят, допускают, осмысливают, институциализируют, всегда уже был изначально интерпретирован и тем самым включен в целый диспозитив, который затем он формирует в направлении своего смысла.

---

[23] *Foucault M.* L'Archéologie du savoir. Op. cit. P. 64.

[24] Меня смущает одна фраза из «Археологии знания»: «Вне сомнения, подобная история референта возможна: нельзя заведомо исключать стремление выкопать, высвободить из текста эти *додискурсивные* опыты» (*Foucault M.* L'Archéologie du savoir. Op. cit. P. 64—65; ср. рус. пер.: *Фуко М.* Археология знания. Указ. соч. С. 109). Не пытается ли Фуко здесь избежать впечатления категоричности, догматизма? Неясно, как возможен доступ к додискурсивному референту, как описание может быть нейтральным. Уже простой очерк объекта предполагает некоторое решение, дискурс: как далеко заходит сексуальность, целомудренна ли картина с изображением обнаженной, является ли религиозный транс припадком безумия?

[25] *Foucault M.* Naissance de la clinique. Op. cit. P. XV: «В том, что говорят люди (в дискурсах. — *П. В.*), важно не то, что стоит за или перед этой речью как мысль, а то, что с самого начала ее систематизирует, навечно открывая доступ к ней новым дискурсам, попыткам ее преобразования».

[26] *Foucault M.* L'Archéologie du savoir. Op. cit. P. 64.

Один Бог мог бы знать, что такое додискурсивное безумие или Трава в себе[27]. Как соблаговолил отметить в письме ко мне проницательный Жан-Мари Шеффер, «что такое познание, если не взаимодействие двух пространственно-временных реальностей — индивида и его среды, то есть эмпирический процесс, а вовсе не зеркало?» Познание может быть этим правдивым соответствием, этим зеркалом, этим чистым светом лишь при условии, что его успех чудесным образом обеспечен неким трансцендентальным или трансцендентным основанием (гарантией, данной существованием Бога). Философия верила в это чудо до Ницше (хотя в одном ряду с ним можно вспомнить античных скептиков и Карнеада). Увы, ни одному дискурсу сия возвышенная роль не по плечу, ибо, «поскольку различные дискурсы равносильны, — продолжает Шеффер, — только некий высший порядок дискурса, несоизмеримый с дискурсами человеческими, мог бы осуществить подобное».

И наконец, все тот же Шеффер пишет мне:

> Эпистемологическая позиция Фуко заключалась не в том, чтобы сводить реальность к дискурсу, а в том, чтобы напомнить: с тех пор как некая реалия высказана, она всегда уже структурирована дискурсивно. В этом смысле утверждение неисчерпаемого разнообразия дискурсивных образований не подразумевает никакого идеализма, сводящего реальность к мысли, как равно и никакого онтологического релятивизма.

Наоборот, — добавлю я, — историк имеет доступ к событиям, а физик способен осуществлять технические приложения и предсказания. Но не более того, ибо «невозможно выделить модальность доступа из того, к чему она дает доступ».

---

[27] Ср. *Nietzsche F.* Œuvres philosophiques complètes. Vol. XII. Fragments posthumes. Vol. 3 / Trad. Hervier. Paris: Gallimard, 1979. P. 143 (Cahiers W I 8. 2 [154]).

Взвешивая дискурс, мы ясно чувствуем, каким весом реальности обладает то темное ядро[28], что скрыто внутри него (и еще, возможно, какой властью над нами обладает тот социальный, институциональный, нравственный, теоретический и т. д. диспозитив, которому он имманентен). Но мы не можем отделить зерна от плевел, так как дискурс перекраивает и заново лепит по себе это ядро, являющееся его объектом. Все зависит от дискурса, к которому обращается воля к знанию. И здесь можно выделить три варианта: гуманитарные науки берутся извлечь из серии единичных случаев идеал-тип; физические науки открывают закономерности; теории пытаются оперировать обобщениями, которые обнимают много, но без особого разбора.

История мысли не открывает в последней никакого трансцендентального момента[29], точно так же как социально-политическая история не открывает имманентного смысла истории как таковой. Ничто не запрещает нам забавы ради представить себе Фуко, который против всех ожиданий взялся бы за метафизику: основой его учения стал бы, надо полагать, не исполненный необходимости бог-природа Спинозы, а скорее хаос, тот «хаос точности», о котором говорит Рене Шар; этот хаос порождал бы res singulares*, а не универсалии, — ведь

---

* Единичные вещи (*лат.*). — *Прим. пер.*

[28] Это ядро, вне всякого сомнения, существует. Скажем, неравные показатели частоты некоторых постоянных человеческих особенностей на протяжении истории свидетельствуют о том, что за дискурсами есть ядро реальности. Только что это за реальность? В прошлом, которое нам известно, гомосексуальность встречается реже гетеросексуальности, но это грубый факт, лишенный всякого смысла (пока этот смысл не дает ему дискурс) и не допускающий никаких выводов, которые не были бы дискурсивными, а значит — произвольными.

[29] *Foucault M.* L'Archéologie du savoir. Op. cit. P. 265 (речь там идет именно о кантовском трансцендентальном, а не о трансценденции; ср. рус. пер.: *Фуко М.* Археология знания. Указ. соч. С. 366—367).

Фуко не признает за человеческим духом способности к общим истинам, каковые неизбежно пусты.

А если бы он был онтологом, то бытие сводилось бы для него к череде дискурсивных практик знания, диспозитивов власти и форм субъективации — «неизменно дискретных процедур, за которыми нет ничего, кроме неопределенности», как пишет Франсуа Валь[30]. Да утешатся читатели, обеспокоенные отсутствием трансцендентного Бытия: вера есть деяние или благодать, не нуждающиеся в доказательствах, хотя неверующий — если он скептик — не может судить ни в пользу Бога, ни против него. Монтень заключал из этого — ради общественного спокойствия, — что нужно смиренно продолжать верить, как и прежде.

Но вернемся с небес на землю. Как известно, в физической природе, которую исследуют точные науки, объекты научного дискурса обнаруживают закономерности. Напротив, в гуманитарной области нет и не может быть ничего, кроме единичных особенностей данного времени (удовольствия, затем — плоть, и т. д.), ибо становление человечества не имеет под собой оснований, не направляется каким-либо призванием или диалектикой. В любую эпоху мы имеем дело с хаосом произвольных единичностей, порожденных хаотичным смешением ее прошлого. Мне кажется, что эта фраза выражает исходный принцип фукианства. Не потому ли Фуко отвечал одному своему интервьюеру, что не берется утверждать в гуманитарной области никаких универсальных истин: существуют лишь истины деталей. Впрочем, на принцип этот он никогда не ссылался, ибо важным для него был не сам трюизм, а факты, которые из него следуют; он подчеркивал, что его работа основывается на фактах, а не на философском принципе, который у него нет ни малейшего желания обсуждать, так как он не верит в философию.

А вот эмпирические единичности казались ему вполне заслуживающими веры. В них — удача истори-

---

[30] *Wahl F.* Le Perçu. Paris: Fayard, 2007. P. 523. N. 1.

ка, журналиста, исследователя-прикладника, чей поиск направлен на самобытное развертывание события. Дискурс, который эти вопрошатели набрасывают на факты, словно ловушку, и который эти факты преобразует, приносит им в сети преобразованный ответ на вопрос: какова правда о данном единичном факте и какова была его реальность? (Надо оговориться, что этот вопрос требует, чтобы факт не был сверхъестественным и чтобы он имел место в нашем пространстве и времени — не на Олимпе, каковой есть и небеса, и вершина, и не в мифическом пространстве-времени).

Прежде всего, где и когда факт имел место? Как показал Бернард Уильямс, наша историческая наука начинается с Фукидида[31], у которого каждое событие приобретает место и дату, *illic et tunc**, историческое прошлое становится гомогенным настоящему[32] и перестает быть мифическим временем или порой, когда животные говорили. Позднее историки будут ставить перед собой более общие и сложные вопросы — о роли классовой борьбы, об экономике как перводвигателе, о конфликте цивилизаций, — но это уже другая история. Естественно, эти «синтетические» вопросы могут менять смысл, придаваемый историком событию, но они не должны противоречить реальности фактов.

Более того, поднимая вопрос об *illic et tunc*, автор сам становится более историком, чем теоретиком, скромным или воинствующим приверженцем чего-либо, каковая приверженность его ослепляет. В этом и заключено «коррелятивное образование субъекта и объекта»[33]. Ведь

---

* Там и тогда (*лат.*). — *Прим. пер.*

[31] *Williams B.* Vérité et véracité. Essai de généalogie / Trad. Lelaidier. Paris: Gallimard (coll. «Essais»), 2006.

[32] Цицерон, который, кажется, уже не верит ни в богов, ни в мифы, коварно спрашивает, почему в наши дни боги уже не рождают детей и не звучат объявления о рождении новых божеств, как было прежде.

[33] DE. IV. P. 635.

если познающий субъект обращает к прошлому правильный вопрос, то тем самым он конституирует себя в качестве историка или журналиста-исследователя. Вопрошающий дискурс, объект, который он извлекает из-под земли и очищает от наслоений, выявляя его форму, а также сам познающий субъект рождаются из одного и того же вопрошания. Каждый свободно (к этому наречию, которое социологи могут счесть рискованным, мы еще вернемся) выбирает свой путь, свою субъективацию.

В свой черед мы вновь обратимся к этой теме, а пока вернемся к незаявленному принципу Фуко. К эмпирическим единичностям этот принцип благосклонен, а вот общая идея, которая обозревает множество единичных реалий и якобы классифицирует их, а на самом деле — смешивает, неизбежно уличается им в поверхностном и обманчивом характере. Совершая обобщения в гуманитарных науках, ища понятие, сущность, которые были бы общими для одной из этих «запутанных множественностей объектов», можно прийти лишь к ложным, расплывчатым (большая широта при недостаточной ясности), перегруженным, часто благородным, но при этом помпезным и излишне назидательным идеям. Тем не менее Фуко, как мы увидим, умел, не противореча самому себе, отстаивать свои убеждения — или, вернее, свой протест.

4

АРХЕОЛОГИЯ

Истоки редко бывают прекрасными, ибо мысли не восходят к некоему субъекту — основоположнику истины или к счастливым временам слияния с первозданной реальностью мира. Они начинаются со случайных событий — отсюда «принцип единичности в истории мысли»[1]. Власть, классовая борьба, монотеизм, Благо, либерализм, социализм — все великие идеи, в которые мы верим или верили, — суть продукты нашего прошлого. Они существуют, они реальны в том смысле, что некоторые из них укоренились среди нас как заслуживающие веры и верности; однако они не укоренены в

---

[1] Ср. ценный комментарий на эту тему, данный Фредериком Гро в примечаниях к подготовленному им изданию курса Фуко «Герменевтика субъекта»: *Foucault M.* L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981—1982. Paris: Hautes Etudes; Gallimard; Seuil, 2001. P. 23—24, n. 32; (рус. пер.: *Фуко М.* Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981—1982 учебном году / Пер. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007. С. 36).

истине. Наш автор присоединяется к спонтанному номинализму историков[2] и Макса Вебера.

Отрешимся от понятий. Фуко вспоминает слова Ницше: «все понятия созданы», и решает «насколько это возможно, избегать обращения к антропологическим универсалиям, задаваться вопросом об их историческом образовании»[3], рыться в архивах человечества в поисках запутанных и отнюдь не благородных истоков наших высоких убеждений. Что и делает в своих книгах под именем генеалогии, также заимствованным у Ницше: «Рождение тюрьмы» перекликается с «Генеалогией морали».

Если понятия созданы, то и реалии тоже: они родом из того же самого человеческого хаоса. Они не восходят к некоему началу, а сформированы эпигенезом, прибавлениями и преобразованиями, а не предопределением. Они не развиваются естественно, подобно растениям, не раскрывают то, что заложено в зерне, а складываются во времени непредвиденными скачками, проходя развилки, сбои, столкновения с другими сериями случайностей на пути к столь же непредвиденной цели[4]. Историческая причинность не имеет перводвигателя[5] (ни экономика, ни общество не являются высшей причиной, руководящей всем остальным); все действует на все, и все в ответ реагирует.

Вследствие этих разрывов вопросы, обращаемые нами к реальности, таким же образом разнятся от эпохи к эпохе, как и ответы, которые мы на них даем. На

---

[2] DE. IV. P. 34.

[3] DE. IV. P. 634.

[4] *Foucault M.* Sécurité, territoire, population. Op. cit. P. 244; (рус. пер.: *Фуко М.* Безопасность, территория, население. Указ. соч. С. 314): вместо того, чтобы «предъявлять единственный источник» некоей человеческой реалии, нужно увидеть «множество необычайно разнообразных процессов», объединенных «феноменами сгущения, взаимной опоры и усиления».

[5] DE. IV. P. 277, 283: никогда не бывает основополагающего феномена, первенства одного фактора над другим, есть лишь взаимные отношения и постоянные нарушения их равновесия.

различные вопросы отвечают различные дискурсы; мы всякий раз воспринимаем иную реальность; предмет познания меняется вместе с приходящими друг другу на смену дискурсами[6]. Вспомним вопрос Рорти: ошибался ли Аристотель, различая в природе два рода движений: естественные (например, движение звезд) и насильственные (бросок копья)? «Ньютон дал правильные ответы на вопросы, в которых Аристотель ошибался? Или они ставили перед собой разные вопросы?»[7] Подобным образом смешно и не слишком философично развеивать иллюзии влюбленных, ведь объект любви в глазах любящего иной, нежели в глазах безразличного к нему человека.

Следовательно, «в зависимости от типа знания меняется и форма объективации»[8]. Ошибусь ли я, вспомнив здесь Витгенштейна? Его роднит с Фуко доверие только к единичному, отказ от истины как *adaequatio mentis et rei** и убеждение в том, что нечто в нас («дискурс» или, согласно Витгенштейну, язык) думает на нашем месте больше, чем мы сами. Для Витгенштейна жизнь длится благодаря языковым играм, как их пленница: мы мыслим посредством слов и действуем посредством поведенческих кодов (общественных и политических отношений, магии, схем восприятия искусства и т. д.)[9]. Каждая языковая игра имеет свою «истину», то есть отсылает к некоей норме, позволяющей различать то, что принято и не принято говорить о том или ином предмете. Каждая эпоха живет сообразно принятым в ней идеям (или, что в данном случае то же самое, — фразам), и наша — не исключение[10].

---

* Соответствие мысли и вещи (*лат.*). — *Прим. пер.*

[6] *Foucault M.* Naissance de la Clinique. Op. cit. P. 139.

[7] *Rorty R.* Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton: Princeton University Press, 1979. P. 266; (франц. пер.: *Rorty R.* L'Homme spéculaire. Op. cit. P. 297).

[8] DE. IV. P. 22.

[9] Ср. DE. II. P. 539.

[10] Одного примера, приводимого Витгенштейном, достаточно, чтобы убедиться в том, что все принятые фразы любой эпохи

Одна и та же вещь может быть вовлечена в различные игры и выглядеть в каждой из них по-разному: существует множество возможных форм объективации. Дерево, о котором говорит древний грек, рассказывающий, как Аполлон превратил Дафну в лавр, не тождественно ни лавру ботаника, ни тому, о котором говорили и который выращивали греческие земледельцы. Более того, повествователь мифа о Дафне не сознавал, что его язык отличается от языка земледельца и что лавр из мифа — не тот, что растет повсюду[11]. В 1984 году, незадолго до смерти, Фуко, дабы обозначить свое отличие от Витгенштейна, сказал, что предмет его исследований — не языковые игры, а игры истины[12]. Тем не менее и для него лавр как

равноценны: «Когда-то люди считали, что царь может вызвать дождь; сегодня мы считаем, что радио сближает народы» (из работы «О достоверности», написанной накануне Второй мировой войны: *Wittgenstein L.* De la certitude. Paris: Gallimard (collection «Tel»), 1987. P. 32). Витгенштейн иронизирует над сэром Джеймсом Фрэзером с его размышлениями о царях-дождезовах и магических основаниях их власти. К чему искать первобытную ментальность, мифическую мысль и т. п.? Первобытные люди мыслили так же, как мы, или, точнее, мы мыслим не лучше их.

[11] Точно так же «камень боли», извлеченный австралийским целителем-аборигеном из тела больного, лишь имя связывает с камнем, валяющимся у дороги. Слышать сверхъестественные и реальные голоса — не одно и то же: в первом случае само собой разумеется, что их слышит только тот, к кому они обращены, а остальные присутствующие к ним глухи (*Wittgenstein L.* Fiches. Paris: Gallimard, 1971. N° 717).

[12] DE. IV. P. 632 (ср. также p. 634, 709, 713, 718). «Игра» берется здесь в значении английского game: игра с определенными правилами; с этим понятием связано у Фуко и употребление других: «процедура» (в смысле продуманного действия. — *Прим. пер.*), «правила производства» (в смысле: правила созидания чего либо — *Прим. пер.*). Об отношениях между играми власти и играми истины — отношениях переменных, контингентных и синтетических, а не аналитических (нельзя, например, сказать: «знание *есть* род власти») — см. DE. IV. P. 676, 724—726 (оба текста, на которые ссылается здесь П. Вен, переведены на рус-

объект познания, а также субъект этого познания — мифолог или земледелец — различаются «согласно форме познания, которое в одном случае представляет собой экзегезу священного текста, а в другом — наблюдение естественной истории»[13].

Вопреки нашему желанию быть «объективными», всякое изменение в знании, сколь угодно благонамеренное, меняет и объект этого знания, неизбежно сопровождается изменением дискурса о нем[14]. Как читатель помнит, Лаэннек увидел иное человеческое тело, нежели его предшественники, видевшие в теле зашифрованный текст. Для создания сравнительной грамматики индоевропейских или романских языков недостаточно было заключить, что греческое *mêter*, латинское *mater*, немецкое *mutter* и индоиранское *matar* очень схожи между собой: нужно было признать важную роль материи слов, составляющих их гласных и согласных. Нужно было признать, что слова не сводятся к их смыслу, к их функции служить зеркалами, что их звуковая материя есть нечто большее, чем простая деталь, мелкое зерно словесной фотографии вещей.

Как только это было сделано, наука стала заключаться в выяснении того, какие законы превратили звуки санскритского слова в звуки греческого слова с тем же или иным значением, в уточнении этапов превращения латинского *aqua* во французское *eau*. Одновременно выяснилось и другое: во всемирном хаосе некоторый аспект слов — а именно их фонемы — обнаруживает постоянные особенности, позволяющие установить законы: в самом деле, «каждая дискурсивная и прерывная серия в опреде-

---

ский; см. соответственно: *Фуко М.* Забота об истине. Беседа с Ф. Эвальдом // Воля к истине. Указ. соч. С. 307—326; *Фуко М.* Этика заботы о себе как практика свободы // Интеллектуалы и власть. Ч. 3 / Пер. Б. М. Скуратова, общ. ред. В. П. Большакова. М.: Праксис, 2006).

[13] DE. IV. P. 632.

[14] DE. I. P. 711; *Foucault M.* L'Archéologie du savoir. Op. cit. P. 166 (рус. пер.: *Фуко М.* Археология знания. Указ. соч. С. 243).

ленных пределах обладает регулярностью»[15]. В физике подобное открытие совершили Галилей и Ньютон.

Этимологии, с восхитительной беззаботностью предложенные в платоновском «Кратиле», на поверку оказались детским лепетом[16]. Рождение сравнительной грамматики не сводилось к углублению познания объекта языкознания: сам этот объект стал, по сути, другим, ибо изменилась «его доля, рассматриваемая в качестве существенной»[17]. Поскольку одно и то же объективное ядро всякий раз воспринимается частично и различно, никогда не целиком и не свободным от наслоений, познание характеризуется *редкостью* или, точнее, следуя латинскому смыслу слова *rare**, разреженностью: оно лакунарно, отрывочно, оно никогда не видит все, что могло бы увидеть. «Мою проблему, — пишет Фуко, — можно выразить так: почему в определенную эпоху становится возможным сказать нечто, никогда прежде не говорившееся, — опять-таки почему?»[18] То, что могло мыслиться, видеться и говориться в определенную эпоху и в определенной области, — *редкость*, бесформенный островок среди бесконечной пустоты.

Человек неспособен подступиться к тотальной истине, каковой нигде не существует. Мы не властны услышать некий необъятный окончательный, тотальный Дискурс, который якобы сам заявляет о себе[19], дожидаясь

---

* Франц. *редкий* — от лат. *rarus* — редкий, рыхлый, пористый, разреженный. — *Прим. пер.*

[15] *Foucault M.* L'Ordre du discours. Op. cit. P. 61.

[16] Пока звуковой материал не принимался в расчет, этимология состояла в сближении слов по значению, что порождало эффект каламбура, как в «Кратиле»; или же — в установлении того, какое французское слово сменило то или иное латинское безотносительно к их фонетике. Вольтер, судя по рассказам современников, высмеивал метод этимологов своей эпохи так: *cheval* происходит от латинского *equus*, потому что *e* стало *che*, а *quus* — *val*.

[17] DE. IV. P. 632.

[18] DE. I. P. 787.

[19] *Foucault M.* L'Ordre du discours. Op. cit. P. 54.

своего часа в окружающей нас пустоте — подобно дискурсу исключенных, услышанному слишком милосердным Мишелем де Серто в мае 1968-го. Пустота вокруг нас населена не тем, что мы якобы вытеснили[20]. Мы не найдем там некоего изгнанного аборигена, жаждущего вернуться; гегелевского вынашивания отринутого, негативного, которое постепенно вело бы нас к тотальной истине и концу истории, не существует. Иными словами, не существует диалектики, непрекращающегося враждебного диалога принятых идей и идей исключенных, возврата вытесненного[21]. В необъятной пустоте наша маленькая мысль показывается лишь изредка, форма ее весьма случайна, она изобилует лакунами и далека от округлой гармонии идеала. Многие другие, отличные от нее мысли заслуживают внимания не меньше, чем она, и могли бы на тех же правах добиваться признания в качестве необходимых.

---

[20] Как думал Фуко вначале — см. его предисловие к первому изданию «Истории безумия» (Paris: Plon, 1961. P. III): «Эти таинственные жесты, которыми культура выталкивает то, что будет для нее Внешним». Не случайно он убрал это предисловие из переиздания книги в издательстве «Галлимар». Если бы пустота не была пустой, если бы вытесненные люди и вещи стучались в двери, то существовало бы некое первоначальное Целое и идеальное предназначение — тотальность. Но ничего подобного: негативного нет, все — позитивно, нет никакой нехватки, и Франция не должна разрастись, чтобы наконец заполнить свои естественные границы.

[21] Ровно два века гегелевская диалектика была великим средством примирения — в мире, который постепенно покидала идея Бога, — надежды на лучший мир с констатацией того, что в наши дни не царствуют Истинное и Благое: пусть исключенные, отринутые, они-де не прекратят оказывать на нас влияние и в конце концов, после многих усилий и страданий, вернутся в наш мир и принесут ему хеппи-энд. Согласно знаменитой фразе Гегеля, произнесенной в 1807 году, идея Бога «опускается до назидательности и даже до пошлости, если при этом недостает серьезности, страдания, терпения и работы негативного» (*Hegel G. W. F.* Phänomenologie des Geistes. Leipzig, 1949. P. 20. Цит. по: *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. Предисловие. I. 3 / Пер. Г. Г. Шпета).

5

УНИВЕРСАЛИЗМ, УНИВЕРСАЛИИ, ЭПИГЕНЕЗ: ИСТОКИ ХРИСТИАНСТВА

Короче говоря, Истина никогда не снизойдет к нам с небес. Как мы помним, не нужно доверять антропологическим универсалиям, громким словам вроде индивидуализма или того же универсализма. Примером, по-моему, могут быть первые шаги христианства, на которых я, с вашего позволения, остановлюсь, так как по ходу дальнейшего изложения мы встретим и другие методологические проблемы. Известно, что эта религия, вышедшая из иудаизма, каковой был исключительным достоянием единственного избранного народа, стала универсальной, открыв свои ряды бесчисленному множеству окружавших его язычников. В этом принято видеть один из великих рубежей мировой истории, шаг вперед, совершенный всеобщим Духом.

Открытие универсальному, но в каком смысле? Это слово может значить так много... В данном случае имеется в виду, что только христианская религия истинна и

что ее следует проповедовать всем людям ради их спасения, ибо душа каждого бессмертна. Вот почему американские рабовладельцы до 1865 года крестили негров, привезенных из Африки: их узкий универсализм души не совпадал с универсализмом прав человека. Они не считали, что род человеческий един и что чернокожие — такие же люди, как они, что они могут свободно распоряжаться своим телом и потенциально равны им по умственным способностям, отличаясь лишь вследствие своего культурного и общественного положения.

Допустим, но разве нельзя, как минимум, надеяться, что благодаря этому сугубо религиозному открытию в наш мир явилась вместе с Христом великая идея? Нет, это не было явление Духа, *Ereignis**, Событие, размышления о котором напрасно приписывают Хайдеггеру (не слишком верующему); это была реакция человека, реакция снизу, соприродная повседневным условиям его жизни. Первые христиане становились универсалистами в узком смысле слова и не стремились к этому сознательно.

Чем же тогда объясняется христианское миссионерство? Почему Благую Весть проповедовали во всем мире? В конце концов, Иисус из Назарета был всего лишь иудейским пророком, и мы не знаем, как бы он отнесся к христианству, которое сформировалось уже после его смерти. Пророк Иисус не был героем для себя самого (он говорил от имени своего небесного Отца), но он стал героем религии, которую создали очарованные им ученики и проповедники — их было от сорока до ста.

Каждый из них внес свой вклад; христианство стало их общим творением. Доказательство тому — что каждый ученик превозносил Христа по-своему. Кто он был — Мессия, или Перворожденный из тварей, или Несотворенный, Божественный испокон веков, или ставший Сыном Божиим через Воскресение (святой

---

* Событие (*нем.*), с оттенками явления, открытия, озарения, а также присвоения. — *Прим. пер.*

Павел проповедовал оба учения)? Согласно четвертому Евангелию, Иисус есть воплощение персонифицированной и обожествленной абстракции, вечный Глагол Божий, божественное существо и, следовательно, «просто» бог рядом с единственным Богом. Еще в 140 году для множества читателей Гермаса Иисус был Святым Духом, принявшим облик человека.

Все соглашались в одном: Христос, который представился апостолам как пророк Конца Времен, получил от своего Отца вселенскую миссию и вскоре должен вернуться на небеса, дабы судить живых и мертвых. И, преисполнившись скорби, апостолы распространили до звезд неравное, но взаимное отношение страстной любви, объединившее их с этим вселенским существом. Так возникла мысль о том, что Христос на кресте «отдал душу свою для искупления многих»[1]; так его печальная кончина приобрела смысл.

А христианство стало в итоге религией, не похожей ни на какую другую и не укладывающейся в типологию. Относя его к «религиям спасения», мы ничего не объясним. Религиозное творчество, подобно литературному, способно создавать уникальные в своем роде произведения.

Это изобретение человека-Бога — такого же, как мы, реального, рожденного в один прекрасный день, гуру, Учителя, который вместе с тем является божеством, ис-

---

[1] Это приписываемое Христу изречение (логион) Марк (Мк. 10, 45), а вслед за ним Матфей (Мф. 20, 28) поместили в чуждый ему контекст. Надо ли понимать, что Иисус принес своей смертью искупительную жертву и тем самым отнял у Сатаны тех, кто в него поверил? Или что он заплатил Сатане выкуп за своих учеников? Лишь столетие спустя Христа начнут называть искупителем не просто «многих», а всего человечества. Точная функция Искупителя станет предметом богословского рассмотрения не ранее начала второго тысячелетия (теологические рассуждения первых веков касаются главным образом соотношения человеческой и божественной природы Христа, выступающего прежде всего Учителем и Пастырем). И только после 400 года в христианском искусстве появится изображение Распятого.

тинным, а не просто мифологическим, — было гениальным. Благодаря ему христианство приобрело черты волнующего метафизического романа о любви, в котором бог и человек преисполняются страстью друг к другу, а завязкой интриги является принесение небесного существа в жертву ради выкупа тех, кто в него уверовал (позднее заговорят об искуплении всеобщем). Это существо будут постоянно возвеличивать: в конце концов Иисуса признают таким же богом, как сам Бог, при том что он не есть этот Бог лично. В 150—250 годах будет «исчислена» Троица, единый Бог в трех божественных Ипостасях, среди которых найдет свое место Христос.

Другая гениальная находка заключалась в том, что сам Иисус из Назарета, обращаясь только к евреям, проповедовал им, однако, не почитание субботы и прочие заповеди их Закона, а этику внутренней жизни, мораль образа мысли (согласно которой ты уже изменяешь в сердце своем, когда вожделеешь втайне жену ближнего своего). Подобная этика могла быть этикой каждого человека. Наперекор кастовому духу священников и книжников, преданных соблюдению еврейского Закона, это была мораль простых людей.

А значит — будто бы — мораль всех людей. Что, между тем, не входило в намерения Христа, предназначавшего свое учение только для соотечественников. Его возвышенное слово кажется нам универсалистским, потому что он ставил себя выше еврейского законопослушания[2]. Но ког-

---

[2] Та же множественность форм («уровней») истины обнаруживается и в том, что касается грядущей жизни. Иисус посылал двенадцать учеников проповедовать только в Израиле. Однако он «пришел отдать душу свою для искупления многих» (Мф. 20, 28; Мк. 10, 45), и в число этих «многих» должны были входить язычники, неверные, другие народы: они, или Праведные из них (согласно предвечной правде, правде тех времен, когда народы еще не были разделены), удостоятся спасения на последнем Суде в Царстве Небесном (ср. *Meier J. P.* Jesus, a Marginal Jew: rethinking the Historical Jesus. 2001; франц. пер.: *Meier J. P.* Un certain Juif, Jésus. Les données de l'histoire / Trad. Degorce, Ehlinger et Lucas.

да Иисус говорил не таким возвышенным слогом, то вновь становился еврейским пророком, коим и был. «Я послан только к погибшим овцам дома Израилева», — говорил он. И «нехорошо взять хлеб у детей [Израиля. — *П. В.*] и бросить псам [язычникам. — *П. В.*]»[3].

Однако именно возвышенное послание Иисуса, особенно популярное и новое, — послание синоптических Евангелий — апостолы проповедовали после его смерти своим еврейским соотечественникам. Оно обогащало и наполняло ценностью самую что ни на есть убогую жизнь, повышая температуру души человека[4].

Paris: Le Cerf, 2005. Vol. 2. P. 264). Да, универсализм — но какой или, вернее, какие? Бог, о котором думает Иисус, когда посылает двенадцать апостолов учить в Израиле, — это Бог Синая, бог Завета с народом Израиля. Послание двенадцати происходит *hic et nunc* (*лат.* здесь и сейчас. — *Прим. пер.*) и касается ревнивого Бога Синая. Напротив, Царство Небесное будет иметь место не в нашем времени, а в сверхъестественном, сравнимом с тем, когда языческие боги еще рождали детей. И, невзирая на их общую личность, два бога двух этих времен не есть один бог. Тот, ради которого двенадцать посланы с миссией в Израиль, — бог тогдашнего Израиля, *hic et nunc*, ревнивый Бог Завета. А богом сверхъестественного Царства будет вселенский Бог, тот, что прежде, *in illo tempore* (*лат.* во время оно. — *Прим. пер.*), создал небо и землю и, не выделяя никакой из (будущих) народов, сотворил Человека, то есть всех людей. Иначе говоря, мы имеем дело с тем же модальным различением, что и различение лавра Дафны и лавра крестьян у Витгенштейна. По поводу имплицитного различения двух модальностей еврейского бога — творца всего и ревнивого бога одного Израиля — я позволю себе отослать читателя к своей книге «Когда наш мир стал христианским» (*Veyne P.* Quand notre monde est devenu chrétien. Paris: Albin Michel, 2006), где на с. 269—271 говорится об этом хорошо известном дуализме.

[3] Мф. 15, 24—26. — В связи с нижеследующим см.: *Meier J. P.* Un certain Juif, Jésus. Les données de l'histoire. Op. cit. Vol. 2, 3 *passim*; в частности — Vol. 3. P. 123, 164—165, 190, 553.

[4] *Nietzsche F.* Œuvres philosophiques complètes. Op. cit. Vol. XIII. P. 197.

Преданные Господу и его вести проповедники чувствовали ее отчасти своим собственным творением. Некоторые из них довольствовались тем, что сами обладали истинной верой и передавали ее небольшому кружку обращенных; другие, более амбициозные, стремились распространять ее шире. Заманчиво было поведать всему миру о Боге, который унаследовал у Израиля привилегию быть единственным истинным и учение которого, пусть и предназначенное лишь для избранных, обладало духовной силой, понятной каждому человеку.

Когда язычники, привлеченные этой возвышенной религией, просят крещения, нужно ли им отказывать? Первым поддался искушению святой Петр: он окрестил одного неизбранного — центуриона Корнилия. Это был разрыв с принципами: усердный верующий, если он амбициозен и импульсивен, может поступиться щепетильностью. И проявить снисходительность: Бог евреев-христиан, ценимый выше всех прочих богов, давал язычнику своего рода урок[5] и милостыню[6].

Нужно ли рассматривать миссионерство как естественный процесс и как антропологическую универсалию? Нет, оно объясняется темпераментом и обстоятельствами: в душе каждого ученика Христа, как мы можем судить по их трудам, бессознательно боролись усердие, слабость, верность Закону своего народа, и побеждало то одно, то другое. За сознанием и возвышенными мотивами действовали влечения.

---

[5] На протяжении восьми столетий до пришествия Христа пророки и псалмопевцы учили, что наступит день, и другие народы придут в Иерусалим поклониться богу Израиля, превосходство которого признают другие боги на небесах.

[6] На слова Иисуса о том, что нехорошо отдавать псам язычников хлеб детей Израиля, хананеянка отвечала: «...псы едят крохи, которые падают со стола господ их» (Мф. 15, 27). Нет уверенности, что этот эпизод подлинный и относится к жизни исторического Христа (ср. *Meier J. P.* Un certain Juif, Jésus. Les données de l'histoire. Op. cit. Vol. 3. P. 374); он призван был обосновать открытие Церкви перед язычниками.

Не все становились миссионерами; иные уверовавшие язычники — философы или, до того, жрецы других богов — не помышляли о монополии новой лавки и довольствовались спокойным «ожиданием клиентов». Иные и вовсе никаких лавок не открывали, считая учение, к которому у них теперь был ключ, привилегией элиты. При этом философы, за редким исключением, рождались именно в зажиточном образованном классе. Простые же люди нередко возвышались в собственных глазах, приобщаясь к христианству как к избранной элите мудрецов, в отличие от «невежд» и «посредственностей» (*фаулои*, в терминологии греческих мыслителей). Или, наоборот, при столь же скромном происхождении находили свое призвание в рядах организованной и авторитарной Церкви не иначе как убеждая или принуждая других — ради их же блага — думать, как они, то есть распространяя и находя всюду свой собственный образ.

Универсализм не был привнесен в христианство вмешательством Разума или Духа; он отразил перекос в сознании амбициозных и темпераментных — и вовсе не элитарных — миссионеров, сдвиг, который де-факто вошел в обычай. Иным был случай святого Павла: самопровозглашенный апостол, который не слушал и не знал Христа, простой пропагандист, он осмелился выстроить учение о преодолении иудаизма де-юре[7]. Но Павел — лишь один из множества миссионеров, которые, в частности, совершали обращения в восточных провинциях империи, где он никогда не был.

Крещение Петром Корнилия явилось для многих скандалом, но некоторые ученики отметили для себя то, чего не могли предполагать: этот казус обернулся для них удачей, открыв огромный потенциальный «рынок» в языческой империи как раз тогда, когда соотечествен-

---

[7] Разбор сложных деталей учения святого Павла, четкого и ясного в своей основе, но запутанного в формулировках и смелых выкладках, см. в кн.: *Sanders E. P.* Paul. Oxford University Press, 1991. P. 84—100, 122—128.

ники обрушились на них с гонениями и всячески вытесняли из иудейской общины[8]. Иисус сам предсказывал, что на грядущем небесном пиру будет много званых[9]. Теперь апостолы услышали в этих словах призыв преодолеть барьер, которым отделил себя от других народов иудаизм. Их миссия, уже не ограничиваясь Израилем, обратилась к огромному «рынку» язычников, «народов» и стала собирать их в организованные, дисциплинированные и иерархизированные Церкви. Так благодаря усилиям миссионеров воплотился в жизнь не чистый идеал, а конкретный проект с его заинтересованными силами и с его механизмом, диспозитивом, — проект сколь угодно возвышенный, но точный и строгий в своем дискурсе.

Уже через тридцать лет прием не-евреев в лоно христианизированного иудаизма повлек за собой раскол между этническими сектами местных иудео-христиан и новой, обращенной ко всем, религией. Платоновская метафизика, а также языческие (экс-вото, молитвы о дожде и т. п.) и новые (мощи) суеверия содействовали формированию христианской доктрины и молитвенных практик. Истоки редко бывают прекрасными: реалии и истины строятся постепенно, в процессе эпигенеза, а не раскрывают то, что заложено уже в зерне. Говорить о христианских *корнях* Европы не ошибочно, а бессмысленно: ничто в истории не бывает сформировано в зародыше. Европа имеет христианское *наследство*, и не

---

[8] Ср. замечание Йозефа Ратцингера (*Ratzinger J.* Offenbarung und Überlieferung // Quaestiones disputae. Freiburg—Basel—Wien, 1965; франц. пер.: *Ratzinger J.* Révélation et tradition. Paris: Desclée de Brouwer, 1972. P. 64): «Не что иное, как ряд исторических препятствий, среди которых нужно прежде всего назвать казнь Стефана и Иакова, а также — эта ступень стала последней и решающей — заключение Петра под стражу и его бегство, привел к созданию Церкви вместо Царства [Небесного. — *П. В.*]».

[9] Мф. 22, 1—10; Лк. 14, 15—24 (у Луки, в стихе 23, встречаем знаменитое *compelle intrare* [*лат.* убеди прийти — главная максима миссионерства. — *Прим. пер.*]).

более того, она живет в старом доме, на стенах которого остались старые религиозные картины.

Поэтому будем говорить не о корнях, а о наследстве, наследии. Современный Запад обладает огромным и ценным архитектурным, художественным, литературным, музыкальным и даже фразеологическим наследием, которое в значительной степени является христианским. Однако в его морали и ценностях ничего христианского уже нет. Если оно и имело христианские корни, то эти корни обрублены давным-давно. Аскетизм? Да мы забыли о нем. Любовь к ближнему? Христианские рабы прошлого были обязаны любить и слушаться своего господина, а христианский господин любил своих рабов, вот и все. Уже году в 1870-м современность была чужда католицизму или даже противоречила ему. В наши дни меньшинство верующих следует той же практической морали, что и большинство неверующих (далеко не все христианские семьи воспитывают по шесть детей). Нынешние ценности (сексуальная свобода, равенство полов) либо чужды христианству, либо предписываются ему законом (о свободе совести) и оно к ним приспосабливается, либо, наконец, оно само принимает современные ценности как свои (например, сокращение социального неравенства): после энциклики 1891 года о положении рабочих можно сказать, что это христианство имеет современные корни… И двухтысячелетняя история догматов, благочестия и толкования священных книг показывает, что христианство все это время не прекращало эпигенез — продолжало строиться и приспосабливаться.

6

ВОПРЕКИ ХАЙДЕГГЕРУ, ЧЕЛОВЕК ЕСТЬ РАЗУМНОЕ ЖИВОТНОЕ

У меня закружилась голова, нужно на мгновение остановиться. Ведь где мы, вообще говоря, находимся? Есть ли у нас под ногами истина, твердая почва, на которую можно опереться? В горах приятно почувствовать, как крюк врезается в лед под нетающим слоем снега. Ну да, у какого-нибудь Монтеня или Юма есть холодная уверенность (пошлите к черту колебания молодого Вэна с его греками, верившими в свои мифы[1]):

---

[1] Я имею в виду свою давнюю книжицу «Верили ли греки в свои мифы?» (*Veyne P.* Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Paris: Seuil (collection «Des Travaux»), 1983), где многие деревья — правильные, тогда как лес полон измышлений. По ее поводу я полностью разделяю мнение Бернарда Уильямса (*Williams B.* Vérité et véracité. Op. cit. P. 354. N. 25), который говорит о «странном, если не сказать сильнее, релятивизме в отношении истины» и милосердно добавляет: «Многие интересные идеи этой книги никак не связаны с подобной риторикой». Отсюда понятно, в какие затруднения попадает историк, лишенный достаточной философской

метафизика недоступна человеческому разуму, общие идеи ложны, ибо пусты, и, напротив, мы имеем доступ к эмпирическому познанию единичных вещей. Ибо в наших глазах существуют и могут существовать только единичности, и отчасти они повторяются — на чем, помимо прочего, основаны точные науки, но также и практики и знания нашей повседневной жизни и взаимопонимания: ведь мы усвоили, что солнце восходит каждое утро. Фуко и Юм, все та же борьба…[2]

Как объяснил нам Жан-Мари Шеффер, познание — это взаимодействие двух пространственно-временных реальностей, индивида и его среды: это эмпирический процесс, а не небесное зеркало. Вещи в себе, отделенные от наших «дискурсов», которые оструг ивают и моделируют их по своему образу, были бы доступны лишь некоему сверхчеловеческому разумению. Говоря словами Александра Койре, человек способен составить идею истины, но достичь самой Истины ему, вероятно, не под силу.

Человек — не пастух Бытия, о котором ведет речь Хайдеггер. Человечество — один из видов животного царства. Так говорил Ницше:

> В некоем отдаленном уголке вселенной, разлитой в блестках бесчисленных солнечных систем, была когда-то

культуры, когда встречается в поле своей профессии с проблемами (подобными мифу), неизбежно имеющими философский аспект — то есть, я хочу сказать: весьма абстрактными. На самом деле, в той книге я смешал два вопроса: вопрос о множественности «модальностей веры» (как меня научил выражаться Рэймон Арон) и вопрос об истине во времени (о котором мне как-то обмолвился Фуко), а по поводу последнего наговорил ерунды. Если бы я тогда читал Витгенштейна или лучше понимал Фуко, то разделался бы с ним лучше.

[2] В самом деле, Юм, следуя своему эмпиризму, не поверил бы (будь он еще жив…) в кантовскую способность формировать синтетические суждения априори. Фуко не верил в нее тем более и видел в ней то, что называл «эмпирико-трансцендентальным двуединством» (к этому мы еще вернемся).

звезда, на которой умные животные изобрели познание. <…> Были целые вечности, в течение которых интеллекта не было; и когда он снова окончит свое существование, итог будет равен нулю. Ибо у этого интеллекта нет никакого назначения, выходящего за пределы человеческой жизни[3].

Скептики всегда верили, что у животных есть душа, и Фуко восторгался умом кошки, что жила поочередно в разных квартирах дома 285 по улице Вожирар: «Она понимает все!» Утратив центральное положение в мире после Коперника, став одним из видов животного мира после Дарвина[4], у Ницше человек потерял всякое внеэмпирическое призвание и оправдание. Его философский роман воспитания более не оставляет надежд на счастливый конец (не будем отчаиваться: человечество не прекратит копошиться из-за такого пустяка; разум не умирает, и история человечества не зависит от истории философии).

Нет ничего более чуждого Фуко, как писал мне к тому же Жан-Мари Шеффер, чем «мессианский пафос Хайдеггера», его убеждение в «судьбоносной историчности» человека, в *Dasein**. «Историчности», ибо, если я сколько-нибудь понимаю этого сложного и местами темного (что не одно и то же) философа, ему — как, возможно, и Фуко — присуще острое чувство становления и разрывов, во всяком случае после знаменито-

---

* *Букв.* вот-бытие (*нем.*), в переводах В. В. Бибихина — присутствие; один из ключевых терминов Хайдеггера, обозначающий, если говорить самым общим образом, близость, чуткость человека к бытию. — *Прим. пер.*

[3] Из начала работы «Об истине и лжи во вненравственном смысле» (цит. по: *Ницше Ф.* О пользе и вреде истории для жизни… Минск: Харвест, 2003. С. 356 (пер. не указан)).

[4] Обзор темы человечества как биологического вида и критику оппозиции природа/культура см. в работе Жан-Мари Шеффера: *Schaeffer J.-M.* La Fin d'exception humaine. Paris: Gallimard, 2007. — На мой взгляд, это весьма самостоятельная, глубокая, продуманная, взвешенная как с точки зрения философии, так и с точки зрения этологии книга.

го «поворота» в его мысли. Почитатели Хайдеггера с улыбкой признают, что его языку не чужд мистицизм. Доминик Жанико добавляет, что чувство историчности побуждает его занять позицию пророка[5] и в одиночестве ждать пришествия — к некоторой элите — «грядущего бога»[6].

В добрый час! Надев свой пуленепробиваемый жилет, я осмелюсь утверждать, что этот оригинальный мыслитель взялся вернуть эпохе, забывшей о всякой трансцендентности, некий — достаточно изящный, чтобы его приняли, — эквивалент того, что некогда называли Духом. Он предлагает скептической эпохе Истину, которая обнаруживается сама, без лишних умствований; не нужно никакой диалектики, чтобы ее достичь, — нужно лишь «совершить скачок»[7]. Он возвращает эпохе неверия Абсолют, не являющийся ни Бытием метафизики, ни Богом религий, — абсолют, который «показывается не иначе как скрываясь», исчезает, едва обнаружившись, и за счет этого присутствия-отсутствия сохраняет к себе доверие. Он предлагает эпохе, когда столкнулись история и истина, Абсолют, внезапные и непредвиденные появления которого как раз и создают «эпоху», будучи «историчными» в самой своей прерывности.

---

[5] *Janicaud D.* L'Ombre de cette pensée: Heidegger et la question politique. Paris: Jérôme Millon, 1990. P. 152. — О щекотливом вопросе сотрудничества Хайдеггера с нацизмом и его нераскаянности см.: *Faye E.* Heidegger: l'introduction du nazisme dans la philosophie. Paris: Albin Michel, 2005.

[6] *Janicaud D.* L'Ombre de cette pensée. Op. cit. P. 97—108. — Критика Жанико особенно интересна потому, что он обладал благородным характером (я немного знал его лично) и в свое время сам испытывал ностальгию по Духу и глубоко восхищался Хайдеггером.

[7] *Heidegger M.* Identité et la différence // Questions I / Trad. Préau. P. 266; Temps et être // Questions IV / Trad. Fédier. — Фуко в «Словах и вещах», говоря о «двуединстве» истории и первоначала, полемизирует с Хайдеггером, не называя его имени (*Фуко М.* Слова и вещи. Указ. соч. С. 353).

Хайдеггерианство — это колоссальный исторический пейзаж, пронзаемый молниями «событий», *Ereignisse*[8]. История — царство одного начала, начинающегося множеством способов[9]. В каждой из таких вспышек, которые иногда открываются нашему зрению, нам преподносится новая эпоха с ее человеческими сообществами, произведениями, культурой (наша культура — техницизм), религиозными верованиями. Все эти события, при их разрозненности и многообразии, имеют общее начало, и это начало — Абсолют, предлагающий нам не собственно истину, но ее неотвратимое Присутствие, коль скоро мы готовы открыться ему, вместо того чтобы с ученым видом вдаваться в детали. Хайдеггер попытался уклониться от платоновского Единого и отдать истории ее место — безмерное место, — не погружаясь при

---

[8] Таких событий, как греческая мысль или немецкая философия, несущих с собой целые культуры, ибо философия есть ключ (или метонимия...) любой исторической эпохи. До 1945 года Хайдеггер, пусть и безучастный к человеку обыденному и историческому, отдавал эту привилегию предвидения истины арийской расе и немецкому народу благодаря их Dasein. После 1945 года он по понятным причинам прекратил выступать и замкнулся в своеобразной аполитичности и ожидании, ни единым словом не раскаявшись в своем нацистском прошлом. Событие, которое «преобразует существо истины» (как пишет Хайдеггер в своей прекрасной книге о Ницше), случается «вдруг, неожиданно» — *jäh und unversehens*, — говорится в «Holzwege» (в пер. В. В. Бибихина — «Неторные тропы». — *Прим. пер.*) (с. 311 оригинала). Эта Тайна «шлет» нам через эпохи свою невидимую видимость в сменяющих друг друга обличьях, каковыми были греческие Фюсис и Логос, платоновские Идеи, неоплатоническое Единое, Субстанция Спинозы, Воля по Шопенгауэру и, наконец, ницшевская Воля к власти. Хайдеггер сумел высказать, что есть эта Тайна поистине: сущность, настолько отличная от всего, что она и есть само Различие. Поэтому с ним окончилась метафизика, не признававшая Различие и искавшая Бытие или Бога.

[9] По выражению Жана Бофре, которое цитирует Франсуаза Дастюр в своей блестящей заметке о Хайдеггере в третьем томе «Истории философии» энциклопедии Плеяды.

этом в релятивизм. Все невидимые молнии истины имеют общее начало. Достаточно ли этого, чтобы избежать релятивизма? Философская ли это гениальность или не более чем словесное решение? Мы к этому вернемся.

Коренная ошибка человека состоит в том, что он слишком часто забывает Присутствие в некоем лишенном подлинности паскалианском развлечении. Хайдеггеровский человек — это прежде всего существо, обладающее внутренней жизнью: заброшенный в этот мир, он познает Заботу, он есть бытие-к-смерти, он подлинен или неподлинен, но он не имеет тела, не ведает желания, потребности, труда, политического совещания. Этот человек или, во всяком случае, его *Dasein* сводится к тому, что в человеке может стать *homo religiosus* или упустить эту возможность. Осмелимся назвать это: *Dasein* есть душа. Эта душа подлинна, если она не забывает взаимное и непосредственное отношение, что связывает ее с Бытием, и неподлинна, если забывает это отношение и растворяется в повседневной или научной множественности сущих. Подобный гнозис высокого полета — это теология без Бога, негативная теология совпадения противоположностей и Пропасти без дна[10], одновременно неуловимой и присутствующей в своих *Ereignisse*, каковые суть богоявления.

Человек не есть один из видов животного царства. Его самобытность — в том, что в нем может случиться Истина; к животным она не приходит. Речь не о той

---

[10] Согласно позднему Хайдеггеру, Бытие не имеет ничего общего с бытием философий и религий, но представляет собой своего рода личность, которая вопрошает, ускользает, скрывается. Она-то и будет «последним богом» для неких *Zukünftige*, «грядущих людей». См.: *Oeing-Hanhoff L.* Metaphysik // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Vol. V. Col. 1272; *Malter R.* Sein, Seiendes // Ibid. Vol. IX. Col. 219. — Мысль Хайдеггера — это отчаянное стремление поддержать другими средствами угасшее религиозное чувство (и даже не просто религиозное, а христианское, так как в различных вариантах язычества мы не найдем ничего подобного).

истине, что дважды два четыре, и не о прочих малых истинах, которыми полнится наш разум: Истина — не в нем, это он — в Истине. Она приходит к разуму, она открывается ему, если только он отказывается от своей мнимой объективности. Только такое укоренение (коим человеку открывается само то, что он от рождения укоренен в Истине) делает человека достойным своего имени[11], знающим, что Бытие и человек взаимно принадлежат друг другу (*Zu-einander-gehören*). Подобная Истина заключается в знании, что мы суть в Истине. Это не суждение — наоборот, наши бесчисленные суждения могут быть истинными или ложными только благодаря изначальной открытости человека истинному[12]. Ни логически, ни фактически это не доказывается, это собственно философская Истина, пишет Хайдеггер: она приходит *действием* — действием укоренения в ней[13].

Хайдеггер — не из тех, для кого то, о чем позволено говорить, ограничено горизонтом видимого. Он был одной из душ, которым ведомо чувство чего-то возвышенного, океанского, лазурного, запредельного тому, что может быть проверено. Эта догадка объясняет наличие в его лагере столь рьяных и воинственных приверженцев. Многие люди — вероятно, большинство людей — наделены в той или иной степени этой догадкой о некоей лазури небес за пределами нашего неба. Никто

---

[11] Человек должен показать себя достойным своего положения перед Бытием, быть подлинным, не теряться неподлинно в пустой любознательности («Бытие и время», с. 170 оригинала), метафизике, технике и не верить, будто наука вещей, сущих есть последнее слово обо всем. Всевышний — мой пастырь, говорит Ветхий Завет; по словам Хайдеггера, наоборот, человек — пастырь Бытия, облеченный долгом не забывать о нем, не рассеиваться в вещах, в интуиции простых «сущих».

[12] «Бытие и время», с. 226 оригинала. — О хайдеггеровском неразличении между началом и сущностью см. ниже.

[13] Я пересказываю страницы 75—78 семинара Хайдеггера о сущности истины (*Heidegger M.* Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen. Band 34: Vom Wesen der Wahrheit. Klostermann, 1988).

не обязан им верить, но было бы смешно их осуждать (скорее, стоит позавидовать этому их богатству). И во времена дехристианизации они оказываются в недоумении: чем прокормить свое желание лазурных небес? Решив дать ему в качестве пищи хайдеггерианство, они должны быть готовы уплатить высокую цену: придется отказаться от фатализма, не различать более истинного и ложного среди сущих (и не ценить хорошую живопись), а также поверить в Бытие и Событие актом веры, на деле, как того требуют религии, а не философии.

Ибо интеллект ни при чем в отношении *Dasein* к Бытию: Хайдеггер нигде не упоминает об интеллектуальной интуиции, зато неоднократно говорит о «нашей вере», как сообщает Эмманюэль Фэй. Если же вы не верите, значит вы неподлинны. Однако какие у нас могут быть основания доверять этому прекрасному метафизическому роману? Никаких. Как читатель помнит, нам нужно просто совершить скачок. И как только Хайдеггер утверждает царство Абсолюта, скрывающегося и показывающегося Начала, все остальное — наша густая человеческая реальность — словно перестаёт в его глазах существовать. В итоге его учение подразумевает некое упрощенное, увечное человечество, чуждое реальности.

Так, судя по всему, обстоит дело с прославленной хайдеггеровской теорией истины как несокрытости. Разумеется, отчасти он прав: феноменологически говоря, вещи «видят» сразу, в них «верят» непосредственно, не задерживаясь на то, чтобы счесть их истинными, провести суждение пунктирной тропкой ощущения, как говорит Мерло-Понти. И «видят» не что иное, как сами вещи; они сами нам открываются, мы смотрим не на фотографию, какою было бы их представление. Это позволяет Хайдеггеру говорить не об очевидности, а о присутствии. Но присутствие — еще не всё: оно — лишь условие возможности истины, ее начало; если бы мы не «видели» ничего, никакая истина не была бы возможна. Да и разве всё, что «видят», — истинно? Недостаточно

довериться началу, ибо, по словам Койре[14], начало истины и сущность истины — не одно и то же. Отдав преимущество началу, Хайдеггер, если я правильно понимаю, лишил себя возможности различать истину и заблуждение. То, что я сейчас вижу, — восприятие или галлюцинация? Всякая реалия сего, низшего, мира, будь она присутствием или нет, подвластна критическому исследованию, ибо истина имеет сущность, каковая есть соответствие ее объекту. Возможно, как не побоялся сказать Хайдеггер[15], «простоты взгляда и приятия» достаточно, чтобы обессмыслить все идеологии XX века, но против нацистской идеологии ему явно не помешала бы, помимо этой прекрасной простоты, толика критического анализа.

Та же путаница начала и сущности царит у него и в отношении искусства. Да, «Го́ры Сент-Виктуар» Сезанна — это иконы богини, которую художник из Экса чтил в своем сердце, но без чисто живописного качества, каковое составляет сущность живописи, это были бы не иконы, а образчики вульгарной мазни. Та же путаница и в политике, где ее следствием является странный фатализм: судьбоносного начала (будь то историческо-мировая миссия Германии или *Gestell*) достаточно, чтобы определить политику, к которой нужно примкнуть, безотносительно к специфической сущности этой политики. Но предположим, например, что эта сущность сводится к тому, чтобы побудить людей жить в мире друг с другом. Я не хочу сказать, что это единственный хороший ответ: просто нужно что-то ответить, а не ссылаться на якобы судьбоносное начало. Если *Gestell*, техника, есть наше нынешнее предназначение — через Послание *Ereignis*, — то нужно ли смириться и, покорившись судьбе, ждать, пока следующее Послание положит ему конец? Нет, ибо, как писал Доминик Жанико (именно в связи с этим разуверившийся

---

[14] *Koyré A.* L'évolution de Heidegger // Études d'histoire de la pensée philosophique. Paris: Gallimard, 1971. P. 288.

[15] *Janicaud D.* La puissance du rationnel. Paris: Gallimard, 1985. P. 281.

ся в хайдеггеровском гнозисе своей молодости)[16], посылка приходит не сразу, а в несколько этапов, с течением переживаемого времени, что дает людям возможность отреагировать политически. Людям, как никому другому, свойственно критическое мышление, разум или, как минимум, понимание, и они могут попробовать выйти на демонстрацию, если считают это нужным[17].

В отличие от Хайдеггера, несколько работ которого он читал (в чем мы вскоре убедимся)[18], Фуко не был склонен к мистике и не любил говорить о человеке вообще. Однако есть одно исключение: «в лице человека, — писал он, — жизнь создала живое существо, никогда не чувствующее себя вполне на своем месте, обреченное *блуждать* и *заблуждаться*»[19] без конца. *Заблуждаться*, потому что, хотя дискурс открывает познанию только эмпирическое, феноменальное, человек все равно доверяется общим или внеэмпирическим идеям; *блуждать*, потому что все, что люди думают и делают, — их общества, их культуры — все это произвольно и меняется от эпохи к эпохе, ибо ничто трансцендентное или даже трансцендентальное не руководит непредсказуемым становлением человечества.

Фраза Фуко, которую я только что процитировал, почти буквально повторяет мысль Хайдеггера, но радикально меняет ее смысл. В знаменитой работе «О сущности истины» немецкий философ говорит о блуждании (*Irre*) человека, имея в виду (если сильно упростить), что он почти всегда проходит рядом с Абсолютом, следуя банальным путем обыденных или научных истин[20]. «Любая эпоха в мировой истории — это эпоха блуждания»[21], ибо

---

[16] *Janicaud D.* L'Ombre de cette pensée. Op. cit. P. 102—134; *Critchley S.* // Dominique Janicaud, l'intelligence du partage: Textes réunis par Françoise Dastur. Paris: Belin, 2006. P. 168.

[17] *Janicaud D.* La Puissance du rationnel. Op. cit. *Passim.*

[18] DE. IV. P. 703.

[19] DE. IV. P. 774 (курсив Фуко).

[20] «О сущности истины». § 7: «Не-истина как блуждание».

[21] *Heidegger M.* Holzwege. Op. cit. P. 310.

она забывает, что подлинная сущность человека (пресловутое *Dasein*) должна заключаться в открытости Тайне Целого. Однако мы вовсе не всегда живем, разбрасываясь в познании вещей: иногда мы таки задумываемся *о самом факте*, который познаем, пользуясь своим уникальным преимуществом над животными и растениями. Это делает человека существом, отличным от всех прочих. Если он об этом задумается, если он прислушается к *Dasein* в себе, то откроет, что всякое общение с вещами — с идеями, с восприятиями — возможно только для такого существа, как он, превосходящего природу и вступающего в непосредственный контакт с Бытием, Абсолютом. Такова должна быть якобы основа любой философии.

Для эмпирика Фуко это Бытие — словесный фантом, рожденный, полагаю, так называемой интеллектуальной интуицией, от имени которой говорится все что угодно. Тот факт, что мы познаем вещи, — лишь одна из реалий мира сего, и всякая истина подлежит критике. Человек без конца заблуждается потому, что он никогда не подступает к истине как таковой и неизбежно получает ее в скорлупе «дискурсов», меняющихся вместе с эпохами.

Обратимся же наконец к нашему герою и к его концепции человека. Не проговорился ли он только что, констатировав наше вечное блуждание и наши ошибки? Не изрек ли он общую идею, а то и тезис философской антропологии? И где же тогда его скептицизм? В самом деле, скептицизм подошел к своему пределу: приведенная мною фраза высказывает истину из истин, самую суть удела человеческого. Последняя истина существует, и она такова, как бы это нас ни разочаровывало. Как мы помним, сокрушительный итог не сокрушает самого себя, и сомнение само на себя не распространяется: да, все относительно, но не относительно само это утверждение.

За этой фразой, вокруг этой фразы мы можем представить себе всюду — до нас, вдали от нас, после нас, в будущем — тысячи возможных вариантов человека, тысячи прошлых, будущих или необычайных «истин» — истин определенного времени и места. Каждая из этих «ис-

тин» будет не более истинной, чем наша, однако то, что я только что написал, — истинно. Об этих людях прошлого, далеких стран или будущего мы, возможно, ничего не знаем, но мы во всяком случае знаем, что они — такие же люди, как мы, пленники конкретного дискурса и конкретного диспозитива, свободные наполовину: наши собратья. Интересоваться другими, не судить их — разве это не гуманизм? Или вам больше по душе назидательные догмы?

Итак, Фуко изрек постулат общей антропологии. Эта антропология — эмпирическая: она не следует из рассуждений о некоем трансцендентальном субъекте, владеющем ключами к миру; Фуко привели к ней размышления об исторических фактах. В то же время эта антропология — философская, так как фраза Фуко возвышает нас над собой, заставляет выйти за пределы наших времени и места, наших мелких истин, одним словом — нашего аквариума: мы смотрим откуда-то сверху на кружащих там рыбок, словно эти рыбки — не мы.

Вывод: человек — не падший ангел, вспоминающий о небесах, и не пастух Бытия по Хайдеггеру, а блуждающее, кочевое животное, единственное знание о котором дает его история; вечная позитивность, лишенная внешнего источника негативности, которая, вторгаясь раз за разом, могла бы в конце концов привести человека к целостности.

Если, таким образом, для нас не существует никакой истины из истин, которая не была бы эмпирической и единичной, то потому, что физическое или ментальное событие есть продукт встреч различных причинных рядов, каковые встречи, как понятно каждому, суть лишь иное имя случая. Становление существует, не повторяется и беспрерывно меняет направление самым неожиданным образом.

Помимо фактических ошибок, которые случается совершать человечеству, оно верит в общие идеи, требующие послушания (правда является руководством к действию) и обществом любой эпохи считаемые истинными. Когда говорят об истине, чаще всего имеют в виду как раз эти идеи. «Под истиной я подразумеваю не совокупность истинных вещей, которые нужно открыть или в которых

нужно убедить других, а совокупность правил, согласно которым истинное отличают от ложного и присваивают ему особые эффекты власти»[22], — пишет Фуко. А вот под этой фразой из «Археологии знания» подписался бы Витгенштейн: дискурсы, правила, нормы «предписываются в некоей однородной анонимности всем индивидам, берущим слово в данном дискурсивном поле»[23].

Нас окружают, обступают, теснят истины. То и дело мы слышим, как протестуют: «Ведь истина же в конце концов существует!» — чаще всего имея в виду никакую не истину. Да, я согласен, общество не может жить без конвенций, предубеждений, но нужна ли здесь эта оговорка? Назидательная риторика и философия идут рука об руку, а философия не любит спешить: она хочет разобраться в ситуации и, взяв время на размышление, выяснить, в чем состоит предубеждение.

Таким образом, с одной стороны, есть единичности, которые мы рискнули сравнить с модусами Спинозы, а с другой — есть очень широкие и обманчивые понятия или дискурсы, в которые мы их облекаем: религия «вообще», демократия «вообще». Мысль Фуко можно кратко суммировать, противопоставив модусам Спинозы[24] монады Лейбница[25]. Монады — это не единичности, а несовершенные или частичные выражения истинной реальности. Рассмотрим объективные умозрения как монады: тогда можно сказать, что различные религии, различные формы демократии или морали суть множество монад, множество несовершенных и частичных выражений «истинной» демократии, «истинной» рели-

---

[22] DE. III. P. 159.

[23] *Foucault M.* L'Archéologie du savoir. Op. cit. P. 83—84 (рус. пер.: *Фуко М.* Археология знания. Указ. соч. С. 134 (перевод изменен)).

[24] По словам Лейбница, у Спинозы «всё, исключая Бога (иначе говоря, саму Природу. — *П. В.*), преходяще и распадается на простые акциденции и модификации».

[25] Ср. *Deleuze G.* Spinoza et le problème de l'expression. Op. cit. P. 306.

гии и что объяснять их следует с точки зрения этих последних.

Собственно, именно таков наш образ мысли со времен Платона. Множественное есть несовершенное выражение Единого. Всегда есть, скажем так, поле между формой, сущностью (например, демократией) и реальностью, которая ей соответствует. Ничто не совершенно в мире сем: употребим здесь слово «воплощение» или, вслед за греками, припишем материи этот разрыв между формой и реальностью, а на прочее закроем глаза. Но самый дух учения Фуко в том, чтобы не закрывать глаза, а, напротив, позволить сущностям рассеяться и на их месте найти мелкие «дискурсивные» реалии.

Принять ли нам разрыв между идеальным и реальным или извлечь из него политические выводы? Тут каждый решает для себя. Мы — справа — скажем, что, коль скоро всякая вещь есть несовершенный отблеск ее Идеи, лучше оставить вещи такими, каковы они есть. Но для Фуко ничто не есть несовершенный отблеск идеала; всякая политика — следствие переплетения причин, в ее распоряжении нет некоей внешней тотальности, она не выражает ничего более возвышенного, нежели она сама, хоть мы и размываем черты ее единичности высокими обобщениями. Но тем самым Фуко устраняет возможность старой «левой» мысли, преданной истинной демократии, цели истории. Он делает невозможным интеллектуала вообще в духе Сартра или Бурдьё, который избирает позицию в виду определенного идеала общества или смысла истории. Фуко видит себя интеллектуалом-специалистом, обличающим единичности, с которыми он столкнулся по воле судьбы или по долгу своей профессии[26]. Это интеллектуал нового типа,

---

[26] См., напр.: DE. III. P. 154, 268, 594, 528—531: «Типичный случай — Золя. Он написал „Жерминаль“ не в качестве шахтера». Фуко собирал информацию, и для этого ему приходилось участвовать в собраниях отнюдь не преподавателей философии, а, например, медсестер.

интеллектуал как таковой, о котором заговорили в начале 1980-х.

Не будем паниковать от того, что мы не можем схватиться за подол адекватной истины. Наша способность к познанию никак не хуже способности животных, которые, как и мы, могут ошибаться, но чаще всего разбираются в деталях своей жизни. Мы живем не в мире политиков-гностиков, не в зачарованном мире, управляемом идеологиями; мы познаем малые истины и эмпирические единичности, мы воздействуем на серии явлений, мы можем их изучать и управлять ими. Мы добиваемся практических и даже научных результатов как в точных, так и в гуманитарных дисциплинах. Мы можем распознать свои ошибки, можем понять, что блуждаем. Блуждание от этого не прекратится, но оно не мешает жить, ибо мы живем в действительности.

7

ФИЗИЧЕСКИЕ И ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ: ПРОГРАММА ФУКО

У нас остается несколько больших проблем. Если всё или почти всё, за исключением обыденной реальности, сомнительно (так сказали бы греческие скептики[1]), то почему точные науки получают бесспорные результаты? Чего, со своей стороны, стóят науки о человеческих единичностях: история, социология, экономика? Возможны ли они?[2] Кроме того, сомневался ли сам Фуко, этот великий скептик, в проверяемости и бу-

---

[1] Обзор и защиту «эмпирического скептицизма» см. у Виктора Брошара: *Brochard V.* Les Sceptiques grecs. 1887; réimpr. Le Livre de poche, 2002. P. 344—391. — Сын и внук врачей, Фуко обрел своего дальнего предка во входившем в философскую секту скептиков античном медике Сексте Эмпирике, который считал скрытые от человека вещи недоступными, что не мешало ему быть эмпириком и входить в медицинскую секту «методистов».

[2] DE. IV. P. 577. — Глубокого раскрытия там эта идея не получает: Фуко мало интересовали общие проблемы гуманитарных наук.

дущем своего научного предприятия? Я уверен, что нет, но для начала остановимся на гуманитарных науках.

Конфликт между ними и точными науками, то явный, то тлеющий, длится уже сотню лет. Каков эпистемологический статус гуманитарных наук и какова степень их строгости по сравнению с науками «твердыми»? Последняя весьма низка, утверждают некоторые «твердолюбцы». А некоторые из их жертв отвечают: мы тоже сможем установить законы истории и общества или, во всяком случае, выстроим их «модели». Вам придется их найти, так же как это сделали экономисты, иначе вас ждет провал, предупреждает гуманитариев Жиль-Гастон Гранже.

В этой точке в 1991 году в дело вмешался социолог и философ Жан-Клод Пассерон, и я, как простой историк, считаю его мнение решающим для эпистемологии как социологического, так и исторического знания. Даже лучше, чем Макс Вебер с его идеалами-типами, Пассерон, сместив чересчур сциентистскую перспективу проблемы, сумел показать, где нужно искать научность гуманитарных наук — не в подражании наукам точным, не в установлении законов, не в построении моделей или, тем более, гипотетическо-дедуктивных систем, а в разработке так называемых полусобственных имен.

Как мне кажется, эта эпистемологическая и методологическая теория полусобственных имен сродни тому, что я выдвинул в качестве онтологического принципа фукианства, или принципа единичности. Она имплицитно предполагает, что исторический универсум в любую эпоху представляет собой не что иное, как хаос единичностей, вышедших из другого хаоса, ему предшествовавшего. Слегка подавленный этими высокими выкладками, я изложу их, не будучи способен на большее, обычным языком, а чуть подробнее скромно попытаюсь объясниться в примечании[3].

---

[3] В книге «Социологическое рассуждение: непопперовское пространство аргументации» (*Passeron J.-Cl.* Le Raisonnement sociologue: un espace non popperien de l'argumentation / Nouvel edi-

Возьмем отдельную персону, нынешнего президента Французской республики или даже вашу сестру: эта персона единична и поэтому обозначается именем

---

tion revue et augmentée. Paris: Albin Michel, 2006. P. 361—384) Ж.-К. Пассерон заменяет веберовское понятие стилизации понятием индексации (заимствованным у Пирса). Из его анализа следует, что всякое социологическое понятие есть «имя полусобственное», а всякое историческое рассуждение состоит из дейктиков. Таким образом, идеал-тип оказывается не приблизительным инструментом некоей неточной науки, не слабой формой индукции, как принято его расценивать, а полусобственным именем, смысл (*Sinn*) которого определяется всегда частичным описанием, перечисляющим некоторые родовые свойства, означивание (*Bedeutung*) которых осуществляется посредством индексации по открытому ряду референтов, каковые суть единичности (средневековое общество на Западе, Япония до династии Токугава или даже Византийская империя, которая, согласно Ивлину Патладжину, была феодальной), объединенные аналогией в представлении своих родовых свойств. Определение ограничивается рядом особенностей (феодальный строй сочетает две особенности: землевладение и управление людьми), тогда как полное описание референтов было бы бесконечным. Поэтому, в отсутствие конечного и вместе с тем полного описания, *историческое определение не может быть отделено от его референтов: о них нельзя забывать*, ибо только они позволяют понять, о чем идет речь, о чем говорят и, следовательно, как об этом чем-то рассуждают. Это не методологический выбор, а вывод, основанный на эпистемологии исторического познания и историчности: перечень индексированных случаев открыт, поскольку существуют только единичности, и определение частично, поскольку оно ограничивается аналогиями, которые обнаруживают рассматриваемые случаи. Это иная строгость, нежели та, что свойственна точным наукам, но все-таки строгость: нельзя говорить что угодно. Подобный идеал-тип противоположен сциентистской химере, каковою является трансисторическая *модель*, не индексированная по случаям, выбранным в пространственно-временных координатах. Язык историка не знает универсалий, и его рассуждение — тоже; даже наречия («всегда») и причинные доказательства индексируются в нем по конечной серии случаев: «всегда» и «потому что» случаев феодального строя имеют иное значение, нежели «всегда» и «потому что» регламентарных обществ.

собственным. Значение этого имени собственного понятно только тому, кто знает данную персону, читал или слышал высказывания о ней или видел ее. Для того, кто этим условиям не отвечает, она будет незнакомкой, он не поймет, о ком говорят, и ее имя «не скажет ему ничего». Блондинка, нос обычный, лоб обычный, скулы выступающие... Описывать дальше? Описывать можно бесконечно (это подтвердят вам все современные логики); по паспортному фото вы узнаете человека куда скорее.

То же самое относится к некоторым именам собственным из тех, коими изобилуют книги по истории: они обозначают события или процессы — цезаропапизм, феодализм, религия, формирование национального государства и т. д. В самом деле, это разновидности имен собственных, ибо сколь угодно длинные описания не позволили бы тому, кто никогда не сталкивался с религией, ясно понять, что это такое: он понял бы, если бы ему «показали» хотя бы одну религию. Имена собственные «описываемы бесконечно»: сколько ни перечисляй особенности их референта, описание никогда не обретет законченность, полноту. Таким же образом в социальных науках понятия, которые нельзя соотнести с индивидуальными или коллективными единичностями, «не могут ни замкнуться в конечном описании, ни раскрыться в универсальности законов»[4]. Поэтому, когда в книге хотят представить феодализм или цезаропапизм, на них оставляют немного исторической почвы, так же как оставляют немного земли на корнях растений, пересаживаемых в горшок.

В самом деле, события, подобно индивидам, суть, по слову поэта, «то, что никогда не увидеть дважды»; и, подобно автомобильным авариям, они всегда являются следствием встречи двух причинных цепей. В отличие от растений и животных, события не могут быть уложены в типологию, расклассифицированы по родам и видам; их нельзя бесспорно идентифицировать по ограниченному числу отличительных признаков, тогда как химические

---

[4] *Passeron J.-Cl.* Le Raisonnement sociologique. Op. cit. P. 349.

тела — свинец, уран-235 или хлорид натрия — определимы по химической формуле или по атомному весу, указанному в периодической системе элементов.

Историю пишут иными способами: используемые историками имена полусобственные тоже обладают научной строгостью, но их строгость — другая, свойственная гуманитарной области. Этой самобытной строгости они достигают, «уплотняя» описание имени полусобственного по примеру писателей-реалистов или репортеров: умножая красноречивые детали, характерные особенности, уточняющие портрет референта и позволяющие отличить его от событий, которые обманчиво схожи с ним[5]. Благодаря этому уплотнению, пересечению мелких истинных фактов удается избежать тупика слишком общих эссенциалистских измышлений вроде расы, национального гения и т. п.

Что же касается так называемых точных наук, то они рождены открытием — скорее обязанным случаю, нежели подсказанным небесами[6] — отменного ключа к познанию физических явлений. В отличие от становления человечества они обнаруживают повторяющиеся закономерности, и это позволяет применять в их изучении технические методы, осуществлять точные предвидения и экспериментальные доказательства: в природе может быть исчислено и просчитано столь многое! Не

---

[5] Вот какой пример пришел мне в голову: Мирей Корбье недавно описала, и куда лучше, чем Моммзен в его «Римском публичном праве», то, что представляла собой римская императорская монархия, эта совершенно особая монархия, которая некоторым образом была и в то же время не была наследственной. Орудием этого исследования как раз и является множество определяющих различий и мелких красноречивых деталей (см.: *Corbier M.* Parenté et pouvoir à Rome // Rome et l'État moderne européen / Éd. J.-Ph. Genet. Paris: École française de Rome, 2007. P. 173—192).

[6] Александр Койре продемонстрировал, что зарождению экспериментальной исчисляемой физики в эпоху Возрождения способствовали самые что ни на есть туманные философские спекуляции.

будем, однако, заключать от этих впечатляющих успехов, от этих экспериментально доказуемых и эмпирически проверяемых истин к предустановленной гармонии нашего разума и природы: физики выстраивают модели, позволяющие предсказывать реальность и даже управлять ею, но они не могут быть уверены, что адекватно представляют ее себе. Я умею водить автомобиль, нажимая на нужные педали и кнопки, но, честно скажу, не знаю, что именно происходит под капотом.

В самом деле, физические науки упираются в конечность нашей познавательной способности[7], в наше бессилие достичь Бытия без помощи допущений. Они поддерживаются теоретическими предпосылками, «парадигмами» (которые к тому же в любой момент могут быть пересмотрены или отвергнуты). Фуко, говоря о дискурсе, выявлял в мысли и деятельности людей то же самое, что современные историки и теоретики науки выявляют в эволюции физических наук под именем «пара-

---

[7] Поскольку эта конечность бесспорна, напрашивается занятный вопрос о границах нашего интеллекта и о том, позволяет ли нам интеллект очертить его собственные границы. Моя кошка, отлично организующая свою жизнь, из ревности царапает когтями книгу, которая меня поглощает; она понимает, что я уделяю ей мало внимания, но даже не догадывается, что может представлять собой книга. Строгую постановку этого вопроса о границах предпринял Колин Макгин в работе «Проблемы в философии: границы вопрошания» (*McGinn C.* Problems in Philosophy: the Limits of Inquiry. Blackwell, 1993). Так, на с. 154 он остроумно предполагает, что «талантливые марсиане наверняка нашли бы естественное решение наших проблем». Этот же вопрос поднимал и Кант в середине «Критики чистого разума» (третий и восьмой разделы «Трансцендентальной эстетики»), как подсказал мне Тьерри Маршес: «У нас нет возможности судить о догадках, которые могут иметь другие мыслящие существа, а также знать, связаны ли эти догадки с теми же условиями [пространства и времени. — *П. В.*], что ограничивают наши догадки и являются для нас универсально значимыми <...> Нам ведом лишь наш способ их воспринимать, способ, характерный именно для нас, но он вполне может не быть необходимым для всех живых существ, хотя и является таковым для всех людей».

дигм» (Томас Кун), «исследовательских программ» (Имре Лакатос[8]), «стилей научной мысли (или рассуждения)» (Алистер Кромби и Йен Хакинг). То, что Хакинг пишет о «стилях рассуждения», может быть отнесено и к «дискурсам» Фуко: каждый из тех и других «вводит объект нового типа; критерии существования этого и подобных ему объектов устанавливаются самим стилем рассуждения. Стиль рассуждения не подотчетен никакой инстанции: он сам определяет критерии истины в своей области»[9].

Физические науки были обязаны и по сей день обязаны своими многочисленными успехами, благодаря которым их эволюция продолжается непрерывно, не чему иному, как диспозитиву в определении Фуко. Рассмотрим физику. Эта наука демонстрирует стабильность предприятия, которое регулярно, внося постоянные поправки, достигает промежуточных, но бесспорных результатов. Физика подобна фирме, преуспевающей благодаря верности рецептам, обеспечивающим продолжительный успех; в основе ее — не призвание, ниспосланное с неба, а проверенная традиция. Но, опять-таки, не будем делать из этого вывод о гармонии нашего разума и природы: физики выстраивают связные модели, которые не претендуют на адекватное представление реальности, но позволяют предсказывать ее эффекты и вызывать их.

Гуссерль хотел разрешить это противоречие, укоренив науку в наделенном призванием к истине (каковое должно быть условием возможности столь амбициозного предприятия) трансцендентальном Я[10]. Если же, напротив, рассуждать в духе Фуко, то можно возразить: это гуссер-

---

[8] *Lakatos I.* Histoire et méthodologie des sciences / Trad. Malamoud et Spitz. Paris: P.U.F., 1994.

[9] Из изложения теории Хакинга, представленного им в «Ежегоднике Коллеж де Франс» за 2003 год (с. 544—546). Тот же Хакинг приводит «эпистемы» Фуко в качестве обрамления весьма родственной ему мысли.

[10] DE. II. P. 165; I. P. 675.

левское Я — одно из тех «эмпирико-трансцендентальных двуединств», которые изобличаются в «Словах и вещах»; Гуссерль освящает в качестве метафизического начала совершенно эмпирическую, институциональную, университетскую традицию. Одним словом — диспозитив. Физика была создана не как проект, вдохновленный трансцендентальным Я, не как призвание человечества, а как нечто социологическое, как учреждение институциональной традиции, основанной на успехе, традиции, которая могла бы оказаться непрерывной, но не оказалась таковой.

Добавим, что истины физической науки неизбывно временны: на смену Ньютону приходит Эйнштейн. На их основе невозможно выстроить экономику отношений истинного и ложного, но невозможно и признать эти истины окончательно принятыми[11]. Заблуждение не имеет радикальных отличий от истины, оно — не более чем гипотеза, опровергнутая экспериментом; рациональной очевидности не существует.

Таким образом, хотя Ньютон не видел всей истины, он тем не менее пребывал «в истине». И как раз это временное состояние истинного вкупе с сохранением физики как хорошо обоснованного предприятия позволяет ответить на другой поставленный нами вопрос: что позволяло Фуко верить — а он верил — в истину и долговечность своего собственного учения, все достоинства которого, впрочем, приписывались им Ницше (отдельным сторонам философии Ницше, которого он читал на улице Ульм* в 1952—1953 годах, и еще Хайдеггера[12])?

---

* Речь идет о периоде преподавания Фуко в Высшей нормальной школе (École normale supérieure) — престижном педагогическом институте, располагающемся в доме 5 по улице Ульм в Париже. Фуко сам окончил Высшую нормальную школу в 1951 году и затем, по приглашению Луи Альтюссера, работал там преподавателем-инструктором (на жаргоне школы — «кайман») до 1955 года. Как раз в это время на улице Ульм учился и Поль Вен. См. также с. 173—174 наст. изд. — *Прим. пер.*

[11] DE. IV. P. 769.

[12] Ibid. P. 703.

Все творчество Фуко предполагает конечность человека во времени, а ведь отношение человека ко времени, как кажется, непреодолимо. Человек — одновременно объект познания и познающий субъект; историческое познание находится в плену своей собственной истории, которая в основном представляет собой историю вариаций и блужданий. Как историк может верить, что стоит на скале, не подвластной ветрам времени?[13]

Поэтому Фуко не производит впечатления самоуверенного человека. «Я прекрасно знаю, что включен в определенный контекст»[14], — пишет он. Однако, полагаю, нет оснований сомневаться в том, что иногда его воодушевляла великая невысказанная надежда. Ницше, которого он для себя выбрал, был, что бы ни говорил Хайдеггер, инициатором резкого разрыва с метафизической и платоновской традицией. И к 1960 году могло показаться, что постсовременный мир, в свою очередь, расстается с иллюзией трансцендентного основания, некоего превосходящего человека света, позволяющего ему прозревать во всех вещах адекватную им истину и видеть, каков его истинный путь. «Смерть Бога», понимаемая как окончание века всех трансцендентностей, могла бы позволить человечеству освободиться от иллюзий и увидеть себя таким, какое оно есть, в наготе и одиночестве. Скромность и осмотрительность запрещают мыслителю оглашать его надежды, однако в один прекрасный день Фуко неосторожно намекнул, что в нашу эпоху человечество начало понимать, что оно может жить без мифов, без религии и философии[15], без общих истин о себе. Такова совершенная Ницше революция, продолжателем которой Фуко себя считал.

---

[13] *Foucault M.* Les Mots et les Choses. Op. cit. P. 382. Ср. p. 383: «Обнаруживая в законе времени внешний предел гуманитарных наук, История показывает, что все некогда уже осмысленное еще будет подвергаться дальнейшему осмыслению в мысли, которой пока еще нет» (цит. по: *Фуко М.* Слова и вещи. Указ. соч. С. 390).

[14] DE. I. P. 611.

[15] Ibid. P. 620.

В его глазах генеалогическая критика, какою он ее практиковал, обладала, подобно галилеевской физике, научностью хорошо обоснованного эмпирического предприятия[16]; ему случалось ошибаться, и он сам указывал на теоретические ошибки, допущенные в «Истории безумия» и «Рождении клиники», но по большому счету его предприятие пребывало «в истине»[17]. Лишенный сомнений тон изложения кредо, которым он сказал мне однажды, что ницшеанская герменевтика совершила решительный поворот в истории познания, ясно показывал, что он верит и надеется.

Фуко не забывал, что человеку не дано предугадать свою посмертную судьбу: скорее, он рассматривал эмпирические возможности. Неоднократно говоря о том, что его книги — это просто «ящики с инструментами», он вовсе не хотел скромно признать, что в них нет никаких сокровищ, — он имел в виду, что ему хотелось бы воспитывать учеников (говоря в университетском стиле), и он действительно побуждал своих благосклонных читателей использовать его методы и продолжать его проект, подобно тому как продолжают работы физиков их ученики.

Релятивизм, историцизм, шпенглерианство? Нет!

Однако это не решает вопрос о времени и истине. Для Фуко ответ сводился, как кажется, к двум убеждениям: во-первых, генеалогическая история — это не философия, она изучает эмпирические феномены[18] и не стремится открыть всеобъемлющую истину. А во-вторых,

---

[16] *Foucault M.* L'Archéologie du savoir. Op. cit. P. 160 et sq. (рус. пер.: *Фуко М.* Археология знания. Указ. соч. С. 235 и сл.).

[17] По поводу этого выражения см. «Порядок дискурса» (с. 16 оригинала).

[18] *Foucault M.* L'Archéologie du savoir. Op. cit. P. 160 sq; (рус. пер.: *Фуко М.* Археология знания. Указ. соч. С. 235 и сл.).

она «связана с науками, с анализами научного типа или с теориями, отвечающими критериям строгости»[19]; она делает выводы, касающиеся деталей античной любви, безумия, тюрьмы, — выводы, научно установленные и вместе с тем всегда временные и подлежащие пересмотру, так же как открытия всех прочих наук. Рано или поздно кто-то превзойдет Фуко и удивится его близорукости; впрочем, ему было достаточно того, что он содействовал устранению четырех иллюзий: адекватного, универсального, рационального и трансцендентального.

Фукианство не обозревает мир свысока, оно не воспаряет над всем и вся, поскольку не конституирует свой объект априори и поскольку для любого, кто не является богом, единственный способ подняться над объектом — конституировать его самому. Оно не знает, где его место на карте всего и вся и что может быть за пределами этой карты[20]. Но нужно ли вообще философствовать? «Научная работа может спокойно отрешиться от этой проблемы в пределах своего поля деятельности»[21]. На это возражают, что «нельзя не быть философом, поскольку нельзя не мыслить тотальность»[22]. Так ли уж и нельзя? Мыслить тотальность — лишь одна из форм того, что называют философией, связанная прежде всего с Гегелем[23]; последним претендентом на осмысление тотальности был Гуссерль[24]. Можно даже предположить, что философия сгущается, «релятивизируясь»[25]. И что же, спрашивается, представляет собой эта одновременно релятивистская и строгая философия, если не науку в постоянном состоянии временного прогресса — или,

---

[19] Ibid. P. 269 (цит. по: *Фуко М.* Археология знания. Указ. соч. С. 372).

[20] DE. IV. P. 575.

[21] DE. I. P. 611.

[22] Ibid.

[23] Ibid. P. 611—612.

[24] Ibid. P. 612.

[25] Ibid.

как минимум, программу подобной науки (полагаю, такой программой стала бы «Археология знания», не будь она написана слишком рано и слишком спешно).

Историк-генеалог не будет тешить себя иллюзией, что его истолкование дискурса античной любви не отступит однажды перед другим, более точным. Но это не приведет его в ступор (такова отличительная черта психологии ученого: физик, открывший какой-нибудь закон, понимает, что его открытие не окончательно, но почти не думает об этом — его это не заботит). Если генеалогическая археология — это наука, успешное предприятие, то каждый ее вывод в отдельности обладает истиной — не относительной, но временной. Археология понимает, что все, мыслимое ею, «будет подвергаться дальнейшему осмыслению в мысли, которой пока еще нет»[26]. Так же и физик не может предвидеть, чем завершится его наука: ученые не пытаются примирить конечность с бесконечным, они, как и все люди, живут в настоящем, не слишком об этом думая, и все прочие люди поступают, как они.

К несчастью (и Фуко признает это чуть ли не с навязчивым упорством), из-за невозможности воспарить над мыслью самый революционный мыслитель не в силах выйти за пределы нашего маленького, ограниченного дискурсом мира. Истины генеалогии и археологии видимы в «перспективе»[27] момента. «Откуда вы, по-вашему, говорите, пытаясь столь свысока и издалека описать дискурс других?» — спрашивают у генеалога[28]. Он скромно отвечает, что говорит из своего собственного дискурса. Он анализирует дискурсы прошлого исходя из своего дискурса[29], который его ограничивает. Стараясь выявить

---

[26] *Foucault M.* les Mots et les Choses. Op. cit. P. 383 (цит. по: *Фуко М.* Слова и вещи. Указ. соч. С. 390).

[27] Ibid. P. 384 (рус. пер.: *Фуко М.* Слова и вещи. Указ. соч. С. 391).

[28] DE. I. P. 710.

[29] *Foucault M.* L'Archéologie du savoir. Op. cit. P. 267 (рус. пер.: *Фуко М.* Археология знания. Указ. соч. С. 370).

эту «мысль до свободной мысли», какую представляет собой дискурс, он сам мыслит исходя из «некоей мысли до мысли, анонимной и принудительной». Отступая от того места, откуда он говорит, он помещает себя *ipso facto* в другом дискурсе, которого не знает[30] «и который будет смещаться по мере его открытия»[31].

Затруднение, о котором свидетельствуют эти цитаты, сопровождает современную мысль уже два столетия. Больше ли у нас оснований верить в права человека, чем было у древних, чтобы верить в Юпитера? Тут мы вновь занимаем двойственную позицию, как и в случае лавра и Дафны: мы уверены, что наши убеждения истинны, и будем возмущены, если кто-нибудь поставит существование истины под сомнение; в то же время мы не готовы утверждать без смущения, что люди будущего будут думать так же, как мы (подобным образом в Европе наций мыслящий патриот не мог без смущения утверждать, какова была бы его позиция, если бы он родился по другую сторону Пиренеев или Рейна; правда, об этом смущении тоже, как и мы сейчас, обычно умалчивали).

Нравы и верования меняются в зависимости от времени и места, это известно вот уже две с половиной тысячи лет, однако, пишет Фуко[32], пока Бог существовал, ничего тревожного в этом не было: истина по одну сторону Пиренеев могла быть заблуждением по другую сторону, но для Паскаля все равно существовала истинная истина, преподанная и гарантированная Богом. Человеческие перемены были заблуждениями, связанными со слабостью человека, перед которой Бог воздвигал истину. Трагическим рубежом явилось открытие экзотических культур и религий в XIX веке, вслед за которым бесконечный Бог исчез. Конечность челове-

---

[30] DE. I. P. 710.

[31] Ibid. P. 515.

[32] Об этой «конечности без бесконечного» см. «Слова и вещи», с. 327—329 оригинала (рус. пер.: *Фуко М.* Слова и вещи. Указ. соч. С. 337—339).

ка утратила гарантию истины и осталась одна лицом к лицу со своими метаниями; истина и время стали врагами. Отсюда — Шпенглер, отсюда — релятивизм, согласно которому каждая эпоха имеет свою истину, отсюда — возвышенная (или сугубо словесная) попытка Хайдеггера обрести абсолют вопреки времени.

Фуко — во всяком случае, в отличие от Шпенглера — никогда не был и не мог быть релятивистом, так как, отрицая наличие тотальности и адекватных истин, вещей в себе, он тем не менее стремился к научности и к эмпирическим, всегда временным, истинам. Релятивизм (если он вообще существовал когда-либо иначе, нежели как мишень для нападок) был, вопреки своему имени, учением, наивно уповавшим на тотальную истину. Это отличает его от историцизма[33], для которого была важна

---

[33] Ср. «Слова и вещи», с. 384 оригинала (рус. пер.: *Фуко М.* Указ. соч. С. 391). Полагаю, можно сказать, что историцизм возводил в статус философской позиции естественное *эпохé* историков, аксиологический нейтралитет, с которым они фиксируют верования прошлого, не подвергая их суду. Подобное кредо исповедовал Георг Зиммель. Его интересовала *жизнь*, богатство и многообразие которой не укладываются в тесные рамки понятий (любовь есть нечто гораздо большее, нежели то, к чему сводит ее «Пир»), жизнь слишком широкая, чтобы можно было порицать греков за то, что они верили в свои мифы. С такой гостеприимной и чуткой к деталям мыслью может ли Зиммель считать философию поиском истины? У нее есть своя жизненная истина, свое богатство — у нее или, скорее, у философа: Зиммель восхищается в этом человеческом типе иной, нежели свойственная ученому-эмпирику, восприимчивостью, иной человеческой мерой, чувством тотальности. По его словам, «было бы наивно судить философские заключения так же, как судят результаты экспериментальных наук». Достаточно ли вопроса о том, истинна данная философия или ложна? По Зиммелю, следует признать, что различные учения противоречат друг другу потому, что каждое из них (во всяком случае, из наиболее совершенных) отражает одну из возможных точек зрения человека, подобно тому как природа обнимает множество различных существ, которые в равной мере жизнеспособны.

не столько истина, сколько богатство и многообразие Жизни, а также «величие становления», о котором говорил Зиммель: этот столь красноречивый и обаятельный мыслитель признавал только психологические априори, подобно тому как Фуко — только исторические; каждый тип разума, согласно ему, порождает определенное видение мира.

Релятивизм — совсем другое дело. Он бросается в крайности для того лишь, чтобы найти там скалу Истины: «поскольку течение исторического времени разрушает любую истину, возьмем за основу сами эти руины и согласимся с трагическим противоречием: Истина — одна, и истин много, у каждой эпохи — своя истина». Можно спросить себя, имеет ли это утверждение смысл: оно порождает парадоксы, сравнимые с теми, что сопровождают машину времени. Релятивизм предполагает истинную истину, ибо утверждает, что, обладая своей истиной, каждая эпоха обладает истиной (которая, правда, истинна только для нее), а не только верованиями. Оно до такой степени привержено тотальной вневременной истине, что готово на все, вплоть до ее раздробления на истины эпох, лишь бы сохранить ее, пусть и фрагментами, каждый из которых якобы образует частичную тотальность — если отважиться на подобный оксюморон.

Если существует релятивизм, достойный своего имени, то это релятивизм Хайдеггера: согласно ему, все «эпохальные» истины, которые одну за другой посылает нам Первоначало, одинаково истинны, хотя и непримиримы. Хайдеггер склоняется перед произволом Первоначала, которое, таким образом, остается для нас столь же непостижимым, сколь необъяснимы его веления. Точно так же для Декарта «математические истины, которые вы называете вечными, были установлены Богом и полностью зависят от него»[34]. Для Фуко, наобо-

---

[34] Из письма от 15 апреля 1630 года. С близкой проблемой сталкивался св. Августин: божественный Закон меняется, по-

рот, все общие идеи, составлявшиеся человечеством на протяжении веков, ложны, поскольку непримиримы.

Вернемся к нити нашего повествования, которая вот-вот приведет нас к наиболее интересным для читателей идеям Фуко: к знанию, власти, к образованию человека в качестве субъекта и свободе. Наука, как мы сказали, сохраняется и продолжает существовать без помощи вымышленного неба идей. Потому, как пишет Фуко, что она формируется под давлением института — института университетских исследований — и повинуясь правилу соответствия строгой программе, расходясь с которой, рискует навлечь на себя подозрения в неистинности[35]. Наука основывается на диспозитиве, который, как мы уже знаем, состоит из правил, традиций, наставлений, зданий, институтов, властей и т. д. и который освящает и увековечивает метод науки — «правила образования высказываний, которые принимаются в качестве научных истин»[36], научную «игру истины» — игру успехов и приобретений, исправляемых и исправимых ошибок.

Этот диспозитив образует одновременно объект «наука» и индивидов, которые будут признавать истину только за тем, что говорится в соответствии с правилами точной науки. Эти индивиды воплощают то, что некоторые социологи называют социальным типом, *ролью* ученых. Они вбирают в себя эту роль, лепят себя по ней, становятся коррелятивными объекту «наука» субъектами. Объективация и субъективация «не являются независимыми друг от друга; именно из их сообразного друг другу развития, из их взаимосвязи рождаются»[37] «игры

скольку закон, данный Богом Моисею, допускал полигамию, а новый закон ее запрещает. Причина в том, что Промысел соизмеряет свои требования с уровнем развития, которого достигает человечество в различные эпохи.

[35] DE. III. P. 158.

[36] DE. II. P. 143—144; Ср. DE. III. P. 402: «Какому правилу нужно следовать в данную эпоху, дабы держать научный дискурс о жизни, о естественной истории, о политической экономии?»

[37] DE. IV. P. 632.

истины», через фильтр которых проходят утверждения, приобретающие статус научных. Да-да, из их развития с подразумеваемыми им сдвигами[38] субъектов и объектов, которые «непрерывно меняются» по отношению друг к другу[39], ибо иногда субъект становится причиной изменения правил изречения истины внутри диспозитива или, если угодно, в среде научного сообщества. Генеалогия науки не сводится к простой истории великих открытий или теорий[40]; она есть взаимосвязанный генезис субъекта науки и объекта познания[41]. Посредством, сопряжением этого генезиса служит диспозитив. Ученый создает науку, а та дает ему взамен ученого, то есть его самого.

Поскольку социальный тип ученого имеет эмпирическое происхождение, он должен быть *образован*, порожден диспозитивом. Даже если свобода исследователя подчас и обращается против этого диспозитива, он все равно — продукт того, что мы будем называть субъективацией. Но зачем добавлять к образуемому объекту эту его пару — субъективацию? Не для того, чтобы подчинить человеческий субъект, его мысль, его свободу тирании диспозитива, а для того, чтобы положить конец фикции, согласно которой субъект, я, предшествует своим ролям. Не существует субъекта «в чистом виде», предшествующего субъективации: подобный субъект был бы не изначальным, а пустым. Нигде и никогда в истории мы не найдем универсальной формы чистого субъекта[42].

Диспозитив и ученый обладают властью друг над другом, а наука обладает властью над обществом, так как она считается изрекающей истину. Таким образом, диспозитив, субъект и власть связаны между собой. Власть субъекта особенно велика в западных обществах,

---

[38] Ibid. P. 277.
[39] Ibid. P. 634.
[40] Ibid. P. 635.
[41] Ibid. P. 54—55.
[42] Ibid. P. 733; cf. p. 718.

но не будем обманываться: она распоряжается не только военно-промышленным комплексом, она действует не только в комиссии по атомной энергии! Не властью закона, а властью знания является медицинская власть. Врачи облегчают страдания, лечат, потому что обладают знанием и потому что больной позволяет себя лечить: если медицина требует, нужно повиноваться.

Впрочем, власть не сводится к специализированным знаниям и к институтам нормативной власти — к медицине с ее министерствами здравоохранения, к психиатрии, к психоанализу, к наукам о человеке[43]. Везде и всюду то, что считается истинным в рамках диспозитива, обладает властью требовать подчинения и формирует человеческих субъектов для подчинения. *Истина* такова, что власть государя легитимна, истина такова, что государю нужно подчиняться, и индивид становится «субъектом» государя в двух смыслах этого слова — собственно субъектом и подданным.

Всякая власть, всякий практический или духовный авторитет, всякая мораль ссылается на истину, предполагает ее и пользуется уважением как основанная на истине: «наиболее общая политическая проблема — это проблема истины». То властитель или его советники изобретают новый способ управления, который сразу становится истиной, что порождает новое разделение на истинное и ложное. То изобретают само это разделение, и властитель решает, что нужно управлять по-другому[44].

Итак, еще раз: истина существует в двух смыслах. То, что говорит о ней философ-скептик, и то, что сказано

---

[43] Ср. комментарий В. Маркетти и А. Саломони в послесловии к курсу «Ненормальные» (*Foucault M.* Les Anormaux. Cours au Collège de France. Paris: Hautes Etudes; Gallimard; Seuil, 1997. P. 316; рус. пер.: *Фуко М.* Ненормальные: Курс в Коллеж де Франс за 1974—1975 учебный год / Пер. А. Шестакова. СПб.: Наука, 2004.

[44] L'Impossible Prison. Op. cit. P. 51; DE. IV. P. 30.

на этих страницах, — полная правда: общие истины не истинны. Но количественно эта правда почти ничего не отражает. Подавляющее большинство истин отдельных эпох не являются абсолютно истинными, но тем не менее они существуют. Они «от мира сего», и часто даже можно сказать, что они более чем существуют, ибо «порождены вследствие множества ограничений». Считаемые, таким образом, истинными, эти истины дискурсов «действуют так, как свойственно действовать истинным дискурсам»[45], поскольку они имманентны институциональным, практическим, дидактическим, юридическим и прочим диспозитивам. Они суть нечто гораздо большее, нежели идеологии и надстройки! Они вынашивали, оправдывали и развивали социалистическую экономику в СССР и зависевших от него странах[46].

Подытожим сказанное в трех фразах. Подавляющее большинство истин обязаны собою «совокупности процедур, упорядоченных ради их производства, учреждения, пуска в оборот и функционирования». Эти истины «круговым образом связаны с системами власти, которые их продуцируют и поддерживают, а также с эффектами власти, которые они вызывают и затем продлевают». Поэтому «политическим вопросом является не ошибка, не иллюзия, не отчужденное сознание или идеология, а сама истина. Отсюда — значение Ницше»[47]. Добавим: роль истины особенно велика в западных обществах, производителях всегда временного и универсально значимого научного знания, каковое является составной частью истории Запада[48]. Ну конечно, вот где нужно искать истину…

Выясняется, однако, что пилюля истины горька. Если всякая истина недостаточно хороша для того, чтобы ее оглашать, и нужно спасать ценности, как сделали капи-

---

[45] DE. III. P. 158 — ко всем цитированным выше фрагментам.
[46] Ibid. P. 160.
[47] Ibid.
[48] DE. IV. P. 30; III. P. 258.

толийские гуси (повинуясь чутью), тогда остановимся: больше нам нечего сказать. Это старый спор между философией (исключая платоновскую), которая намерена говорить истину, пусть и в ущерб жизни и миру, и риторикой (то есть — пропагандой), которая, по иронич-ному определению Аристотеля, готова ради убеждения опереться на любые глупости, разделяемые людьми.

Если мы выбираем Аристотеля, то, как говорится, протрем глаза: что мы видим, глядя на общества, далекие от нас во времени или пространстве? Культуры, целые цивилизации, представляющие собой массивы истин, к которым чужаки должны были приноравливаться. И, возвышаясь над прошлым так же, как псы возвышаются над мертвыми львами, мы можем сколько угодно смеяться над предубеждениями. Солнце вращается вокруг Земли, рабство естественно, расизм тоже, Юпитер — бог; в Европе до 1801 года сжигали ведьм[49]. Но этот смех утомляет, потому что итог всегда один и тот же: все перечисленные убеждения существовали и признавались лучшими умами — Декартом, Лейбницем. Чтобы списать их в разряд ошибок или иллюзий, мы сами должны быть способны поступать лучше. Разумеется, эти «истины» не основаны ни на чем, кроме их собственных дискурса и диспозитива, но разве мы располагаем чем-то лучшим? Куда важнее показать, какая генеалогия приводила к тому, что ничто становилось реальностью разных эпох, как стало и реальностью нашей.

Но в таком случае кто мы такие, мы — современные? Каковы те дискурсы о различных объектах, что составляют нашу действительность? Об этом узна́ют лишь те, кто однажды заметит свое отличие от нас: они разберутся, что́ же представляла собой наша современность, мы же не в силах предвидеть «заранее облик, который приобретем в будущем». Однако мы можем присмотреться

---

[49] Последние случаи сожжения ведьм заживо имели место в Испании в 1799 году и в швейцарском кантоне Ури в 1801-м.

если не к тому, что мы есть, то, во всяком случае, к тому, чем мы только что быть перестали[50]. На наших глазах рассеиваются некоторые предубеждения — например, гомофобия: мы признали произвольный характер сего воззрения (материальность сей бестелесной сущности). Но разве у нас нет других? А каковы они? Об этом узнают наши внуки, когда мы умрем, а они станут от нас отличаться. Короче говоря, мы не знаем и никогда не узнаем ничего, кроме отличий.

---

[50] *Foucault M.* L'Archéologie du savoir. Op. cit. P. 172 (рус. пер.: *Фуко М.* Археология знания. Указ. соч. С. 251)

8

СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ ИСТИН: ЗНАНИЕ, ВЛАСТЬ, ДИСПОЗИТИВ

Из смерти стольких отличий, из рождения новых истин, в которых мы однажды разуверимся и которые обречены на выбраковку, некоторые заключили, что ничего истинного *не существовало*, «тогда как моя проблема противоположна»: понять, каким образом некоторое определение безумия вошло в диспозитив, превративший его в реальность, а именно в душевную болезнь, как представляли ее в ту эпоху, со всеми более чем реальными последствиями, которые выразились в способах лечения больных.

Одной цитаты достаточно, чтобы устранить всякую двусмысленность:

> Политика и экономика — это не существующие вещи, но и не заблуждения, не иллюзии и не идеологии. Это нечто такое, что не существует и тем не менее вписано в реальность, ибо следует режиму истины, который разграничивает истинное и ложное[1].

---

[1] *Foucault M.* Naissance de la biopolitique. Op. cit. P. 21—22.

Фуко констатирует социальное и институциональное происхождение получаемых нами истин. В отличие от Ницше, он воздерживается от того, чтобы добавить: неистина есть одно из условий существования человека. Он не обобщает и не пускается в метафизику, хотя бы это была и метафизика воли к власти.

Определенный режим истины и определенные практики, таким образом, сообща формируют диспозитив знания-власти, который вписывает в реальность то, что не существует, и одновременно подчиняет это несуществующее разграничению истинного и ложного. Отсюда — один из любимых тезисов нашего автора: едва образовавшись силою *concatenatio causarum* — причинности исторического становления, — дискурс преподносит себя в качестве исторического априори[2]. И только те в глазах своих современников считаются говорящими истину, только те принимаются в «игру истинного и ложного»[3], кто говорит сообразно дискурсу данного времени, тогда как дискурсивные практики входят в обиход как само собой разумеющиеся. Это и есть цивилизация. Нетрудно догадаться, что мы должны подумать о нашей цивилизации. Фуко не строил логическую или философскую теорию истины, он предпринимал эмпирическую и почти социологическую критику *изречения истины*, то есть «правил» веридикции, правил *Wahrsagen**[4]. И Ницше, как Фуко мне говорил, был не философом истины, а философом изречения истины.

Однако истина — не пустое слово. Ведь «*если* принять точку зрения высказывания, если смотреть изнутри дискурса, то раздел между истинным и ложным не будет ни произвольным, ни изменяемым, ни институциональным, ни насильственным»[5]. Но это так только с данной

---

* Предсказания (*нем.*). — *Прим. пер.*

[2] Фуко повторяет эту формулу и в 1984 году (см.: DE. IV. P. 632).

[3] Которую Фуко называет проблематизацией. Ibid. P. 634.

[4] DE. IV. P. 445.

[5] *Foucault M.* L'Ordre du discours. Op. cit. P. 16.

точки зрения, и, как говорил покойный Доминик Жанико, мы вправе выбрать другой масштаб[6] — например, масштаб генеалогии реалий определенной эпохи, в котором ничего устойчивого нет. Ничего — повторим, — кроме единичных, эмпирических фактов, которые никогда не подвергал сомнению ни один скептик (невиновность Дрейфуса, скажем); и еще кроме того, о чем я говорил только что, — кроме генеалогии, этого правдивого обсчета дискурсов и диспозитивов, которые сами покоятся на пустоте. Правдивого, так как, хотя истины и подлежат ницшеанской критике, все равно условием возможности всякой критики является истина.

Цель всей моей работы, — говорил Фуко в 1978-м, — «показать, каким образом смычка определенного ряда практик и определенного режима истины образует диспозитив знания-власти[7]». То, что считается истинным, требует подчинения себе. Обратимся к этой власти: откуда она здесь берется? Она появляется, потому что дискурс вписывается в реальность, а в реальности власть (как мы увидим) всюду; тому, что признают истинным, нужно подчиняться. Власть проникает куда глубже психиатрического знания или использования науки в военных целях. Хорошо или плохо я поступаю в своей личной жизни или в другой области, хорошо или плохо поступают другие, хорошо или плохо то, что делает правительство, — иначе говоря, соответствует ли все это некоторому разделу между истинным и ложным?

Очевидно, что люди без всякого давления извне подчиняются правилам, следуют обычаям, которые кажутся им само собой разумеющимися. Если отрешиться от слишком узкой или химерической идеи власти, которая

---

[6] Что бы иной раз ни говорилось, Ницше никогда не утверждал, что не существует вообще никакой истины; см. суждения Доминика Жанико в сборнике: Michel Foucault philosophe: rencontre einternationale. Paris: Seuil, 1989. P. 331—353; и в его книге: *Janicaud D.* A nouveau la philosophie. Paris: Albin Michel, 1991. P. 75.

[7] *Foucault M.* Naissance de la biopolitique. Op. cit. P. 22.

нам так свойственна, если не сводить ее к государству, к центральной власти, к этому холодному монстру, который, как утверждают некоторые, растет бесконечно, то ее можно обнаружить практически везде. Что же такое эта власть, в которой Фуко не видел ничего дьявольского?[8] Очертим ее в общем, как идеал-тип. Это способность нефизическим образом направлять поведение других, вести их, не утруждаясь тем, чтобы непосредственно ставить их ноги в правильное положение. Это самая что ни на есть повседневная и обыкновенная вещь: власть есть в семье, в отношениях двух влюбленных, в офисе, на предприятии, на улицах с односторонним движением. Миллионы малых властей образуют ткань общества, в которую вплетаются нити индивидов. И, поскольку везде есть власть, везде есть и свобода[9]: одни, как можно заметить, сопротивляются, а другие поддаются давлению.

Политическая философия слишком часто сводит всю власть к центральной власти, к Левиафану, апокалиптическому зверю. Между тем власть вовсе не проистекает вся целиком из одного источника ненависти, «она течет по столь густой сети капилляров, что непонятно, где бы она могла отсутствовать»[10]. Слесарь, работавший в Освенциме, подчинялся Монстру, потому что его жена и дети обладали властью требовать от отца семейства, чтобы он зарабатывал для них деньги. Общество приводит в движение или, наоборот, блокирует отнюдь не только центральная власть, но и бесчисленное множество малых властей[11]. Без этой свиты карликовых властей Левиафан был бы бессилен — не потому, что всякая власть исходит из центра, и не потому, что ему нужно было бы поспеть всюду, а потому, что вокруг

---

[8] DE. IV. P. 727, 740.

[9] Ibid. P. 720.

[10] *Droit R.-P.* Michel Foucault. Entretiens. Op. cit. P. 129.

[11] См.: DE. IV. P. 450 (а также множество других, часто пространных, текстов на эту тему, которые легко найти по тематическому указателю «Статей и выступлений» на слово «власть»).

него остался бы один песок, который ему не удержать. «Нужно поставить несколько скал среди песка», — говорил Наполеон, создавая Почетный легион и гвардейские полки.

Нигде нам не ускользнуть от властных отношений, но зато мы всегда и всюду можем их модифицировать: ведь власть — двустороннее отношение, она составляет единое целое с послушанием, которое мы свободны (да-да, свободны) принять с той или иной степенью сопротивления[12]. Но, естественно, эта свобода не парит в пустоте и не может пожелать чего угодно в любую эпоху: она может преодолеть диспозитив своего настоящего, с его ментальными и социальными особенностями; нельзя требовать от раннего христианства стремления отменить рабство.

Диспозитив — это не столько детерминизм, создающий нас, сколько препятствие, которому противодействуют или с которым мирятся наша мысль и наша свобода. Они могут активно выступить против него, потому что и сам он активен: диспозитив — это инструмент «со своей действенностью и со своими результатами, вызывающий в обществе изменение, призванный возыметь эффект»[13]. Он не ограничивается формированием объекта познания, он действует на индивидов и на общество, — а где действие, там и реакция, противодействие. Диспозитив приказывает, сдерживает, убеждает, организует. Он — «точка соприкосновения, трения, нередко конфликта» между правилами и индивидами[14]. Его воздействие на познание может быть воздействием власти. Не то чтобы игры истины просто скрывали за собой игры власти[15] — нет, но некоторые знания в некоторые эпохи, в том числе в нашу, могут обострять отношения с некоторыми властями. В Античности (благое) знание

---

[12] DE. IV. P. 225—226, 740 и др. (см. указатель на слово «сопротивление»).

[13] DE. II. P. 636.

[14] Ibid. P. 723.

[15] DE. IV. P. 726—725, 676; cf. Ibid. P. 726.

было своего рода антитезой (дурной) власти; в наши дни власть пользуется некоторыми науками и, вообще, стремится быть рациональной и образованной[16].

Проблема свободы настолько расплывчата в философии, что говорить о ней нужно конкретным языком, используя слова в строго определенном смысле: «Я верю в свободу индивидов. На одну и ту же ситуацию разные люди реагируют очень по-разному»[17], вот и все. На этот же счет Фуко однажды бросил резкую фразу, в которой услышали слово «социолога». Везде есть власть, мысль и свобода; внутри научного сообщества нередки конфликты между молодым исследователем и «правилами образования высказываний, принимаемых в качестве научных истин»[18]. Субъект — не образующая инстанция, он сам образован так же, как и его объект, но тем не менее свободен реагировать, поскольку обладает свободой, и избирать стороннюю точку зрения, поскольку обладает мыслью. Диспозитив — не столько барьер, поставленный на пути инициативы субъектов, сколько препятствие, в реакции на которое эта инициатива проявляется. Эта концепция свободы, возможно, не лишена родства с той, которую Мерло-Понти в «Феноменологии восприятия» отстаивает в противовес сартровой свободе в пустоте, без препятствий. Скажем больше: человек постоянно изобретает, создает новое. Какие бы мотивы и движущие силы, социальные или индивидуальные, ни «толкали» его на это, как часто говорят, он все же должен обладать свободой поддаться подобному «толчку» к созданию нового, вместо того чтобы оставаться узником своего дискурсивного аквариума.

Впрочем, никогда не станет возможным отрицание индивида и его свободы, они переживут все, даже если

---

[16] *Droit R.-P.* Michel Foucault. Entretiens. Op. cit. P. 128.

[17] DE. IV. P. 782.

[18] DE. III. P. 143; cf. Ibid. P. 402: «Какому правилу надлежит подчиняться в данную эпоху, стремясь держать научный дискурс о жизни, естественной истории, политической экономии?»

для этого им потребуется обратиться в противоположность самих себя. Фуко не говорил и не писал об этом, но вполне вероятно, что его учение это предполагает. «Даже в послушании есть сопротивление, — писал в 1885 году Ницше, — никто и ничто не отказывается от своей власти, и приказ всегда содержит в себе долю компромисса»[19]. В самом деле, писал он в другом месте, свободы «борются за власть, а не за существование; побежденного не уничтожают, а вытесняют или подчиняют; в области духа ничто не уничтожается (*es gibt im Geistigen keine Vernichtung*)»[20]. Каждый индивид — это источник энергии, которая может либо победить, либо потерпеть поражение; в случае поражения эта энергия превращается в *ressentiment**, или, наоборот, в слепую преданность победителю, или в то и другое сразу. Так или иначе, воля к власти никогда не устраняется и не сходит на нет.

Она становится «противоположностью самой себя, лишь бы выжить», подобно самолюбию по Ларошфуко, который говорил еще, что глупец недостаточно *силен*, чтобы быть добрым. Можно добавить, что таким же образом, будучи вынуждены соперничать с тем, кто сильнее нас, мы не имеем выбора и становимся либо его почитателями, либо завистниками. Если только сами не решаем уйти от столкновения: в этом случае нам не избежать чувства презрения к этому пустому спору и к обоим соперникам. Таким же образом, наконец, то, что мы переносим несчастье, переживаем трудные времена, не сдаваясь, внушает нам, невзирая на всю тяжесть

---

* Термин Ницше, используемый им во французском варианте (ressentiment — злопамятность, злоба, озлобленность), в значении, близком к «бессильной злобе». По-русски иногда дается в виде транслитерации: ресентимент. — *Прим. пер.*

[19] Я цитирую старые публикации, которые у меня под рукой: *Nietzsche F.* Umwertung aller Werte / Ner. Würzbach (1977). S. 268. N. 85; S. 302. N. 190; *Nietzsche F.* La Volonté de puissance / Trad. Bianquis. P. 249. N° 91; p. 290. N° 196.

[20] *Nietzsche F.* Œuvres philosophiques complètes. Vol. XII. Paris: Gallimard. P. 302. Fr. 7 [53].

нашего бремени, позитивное чувство роста над собой. Альтруизм и эгоизм, счастье и несчастье — не итоги, за которыми ничего не следует.

По признанию Фуко, он был «ошеломлен» тем, что в его работах услышали «утверждение детерминизма, от которого невозможно уклониться»[21]. Он постоянно употреблял слово «стратегия», имея в виду цель, избранную в борьбе, которую нужно выиграть[22]. В самом деле, коль скоро «мысль» — это бой[23], она, как мы помним, обладает свободой отступить от своего собственного образования на дистанцию критики и тем самым очистить вещи от обманчивой «привычности»[24]. Отсюда его критика пресловутого социологизма. Разумеется, общество зажимает нас, детерминирует нас, но, пишет он:

> Нужно отрешиться от сакрализации социального как единственной инстанции реального и перестать рассматривать как простое сотрясение воздуха ту принципиальную для человеческой жизни и человеческих отношений вещь, какою является мысль[25].

Таким образом, оспаривание дискурса, «развенчание высказываний», может помочь ниспровержению диспозитива, который их поддерживает.

Забавно, что Фуко, этого поборника свободы[26], самого упрекали в социологизме и детерминизме: в 1960-х годах он считался структуралистом, подчинявшим людей ярму диспозитива и «обрекавшим малейшее из их нововведений на конформизм»[27]. Его обвинители тем более ошибались, что сами, боюсь, наполовину разделяли

---

[21] DE. IV. P. 693.

[22] Напр.: DE. II. P. 305, 632, 638.

[23] Ср., особенно, DE. IV. P. 597.

[24] Ibid.; cf. p. 180.

[25] Ibid.

[26] Ср., напр.: DE. IV. P. 693.

[27] *Foucault M.* L'Archéologie du savoir. Op. cit. P. 271 (цит. по: *Фуко М.* Археология знания. Указ. соч. С. 375).

мнение, которое приписывали обвиняемому: ведь наша культура, сочетающая элементы гуманизма и социологизма, заставляет нас то превозносить свободу человека, то сострадать ему как пленнику детерминирующих его социальных условий[28].

Один из вариантов этого упрека (или этой чести, согласно другим) и заключался в признании Фуко структуралистом — ниспровергателем человеческого субъекта. В этом содержался элемент моды или конъюнктуры: то, что тогда называли структурализмом и вокруг чего было много шума, действительно предполагало отрицание субъекта. Но в отношении Фуко этот вывод не перестает удивлять: мало того, что слово «структура» не встречается в его работах, так он еще и верил, как мы видели, в свободу субъекта. Его резкий протест против своей принадлежности к структурализму[29] ничего не менял: студенческая молодежь причисляла его к структуралистам в знак восхищения, подобно тому как четвертью века раньше она внезапно нарекла Сартра модным тогда именем «экзистенциалист», с которым, как рассказывает Симона де Бовуар, ему в конце концов пришлось смириться.

---

[28] Ср. DE. IV. P. 205 (в моем вольном пересказе). Ср. также DE. I. P. 608 и «Слова и вещи» (с. 333 и сл. оригинала). Для современных Фуко философий, отличных от его собственной, человек, это эмпирико-трансцендентальное двуединство, был одновременно эмпирическим объектом, доступным познанию, и субъектом, устанавливающим возможность этого познания, — одновременно объектом и автором своей истории.

[29] DE. I. P. 816—817. — В оправдание резкости его слов нужно сказать, что интервьюером в данном случае был марксист, чей догматизм, сколь грубый, столь и ограниченный, сегодня вызывает улыбку. Устные свидетельства сходятся в том, что однажды Фуко даже обидел молодых почитателей, восторгавшихся его структурализмом. В конце своей инаугурационной лекции в Коллеж де Франс он якобы пренебрежительно заявил: «Если в этом слове для вас больше *музыки*, чем реального содержания, то хорошо, в моих лекциях пойдет речь о структурализме». В печатную версию лекции эта фраза не вошла.

И все же было некоторое основание для того, чтобы связывать Фуко со структурализмом и даже со структуралистским поветрием: оно послужило своего рода инкубатором для новых идей. Фуко верил в историчность изречения истины, в единичность и «редкость»* и через них оказывался союзником структурализма в признании того, что мысли не свойственно самопорождение и что она должна объясняться чем-то иным, нежели она сама, — дискурсом и диспозитивом, согласно Фуко, или структурами, согласно структуралистам.

В сущности, родство учений Фуко и структуралистов сводилось к предметам отрицания: они утверждали, что между вещами и сознанием существует *tertium quid***, уклоняющееся от господства субъекта, некий мутный промежуток, более существенный, нежели самообман и двусмысленность, которым придавалось такое значение в изощренной теории Сартра. За структурализм легко сходила любая мысль, отличавшаяся от марксизма, феноменологии и философии сознания во всех ее разновидностях; структуралисты и Фуко по разным причинам отвергали оппозицию между объяснением и пониманием[30]. У Фуко историчное априори, будучи сродни скорее рассеянию, чем структуре, предписывается нам вне зависимости от того, понимаем ли и замечаем ли мы его.

Когда структурализм был плодотворным...

Я напрасно употребил слова «мода» и «поветрие», говоря о структурализме: не стоит труда посвящать причудам века старомодную сатиру, бичуя, словно новый Ювенал, глупость настоящего; да и нельзя судить интеллектуальное движение на основании ярлыка,

---

* О «редкости» см. с. 76 наст. изд. — *Прим. пер.*

** Нечто третье (*лат.*). — *Прим. пер.*

[30] DE. I. P. 126—127, 446.

который на него навесили, и порицать его от имени неких незыблемых принципов. Под покровом или личиной этого ярлыка в среде мыслителей нового поколения рождались новые идеи. Интеллектуальная «мода» часто приносит свои плоды, даже будучи в принципе ошибочной или туманной: молодые умы могут проложить новые пути не иначе как пробираясь через такую же молодую поросль.

Структуры и дискурс не имели отношения ни к Гуссерлю, ни к Марксу, ни к гуманизму, и в начале 1970-х этого было достаточно, чтобы навлечь неприязнь историков общества и философов сознания и субъекта: Фуко, структурализм — все это одна ересь. А для других — одно указание на проблески нового.

У некоторых структурализм вызвал благотворный шок. В связи с этим позволю себе привести давние воспоминания: ведь микроистория индивидов подчас позволяет нащупать эффекты коллективного тела. Добрых полвека назад мне довелось выслушать исповедь одного студента, в те времена коммуниста, читателя «Бытия и Ничто», а ныне видного ориенталиста. Его сартро-марксистские убеждения оказались поколеблены в 1955 году статьей Клода Леви-Строса, в которой анализировалась система телесной раскраски в одном амазонском племени. Опираясь на фотографии, автор показывал, что своего рода структурной комбинаторики может быть достаточно, чтобы объяснить многообразие целого пласта реальности.

Это было озарение: не все сводится к обществу или сознанию, есть еще некое скрытое третье, *tertium quid*. Структурализм позволил ускользнуть от вековечного рандеву субъекта и объекта, не впадая в то же время в социологизм.

Обнаружив зазор (крошечный, конечно, но молодость живет малым) между марксизмом и сартрианством, мой конфидент, который заставил задуматься и меня самого, принялся всюду искать другие примеры этого *tertium*. Не является ли, например, лингвистика структуралистской по своей сути? Субъекту, говорил он мне, предписывается произвольный характер знаков и грамматических струк-

тур; никаким интенциональным или гуссерлианским сознанием не объяснишь, что в одном месте вода называется «eau», а в другом — «Wasser». Как писали Сталин и Рэймон Кено, кому может быть выгодно, чтобы вода не называлась водой? Для структурализма нет пустяков!

Также нужно было признать, что, хотя классовые различия и угнетение в истории постоянны, классовая *борьба* — вовсе нет: очень часто угнетаемые не замечали, что подвергаются угнетению, и не боролись; непостижимо, что в некоторые эпохи остается невидимым то, что бросается в глаза, но таков, говорил он мне на своем языке, грубый и абсурдный факт, некая материальность, противоположная материализму Маркса (естественно: скорее, она предвосхищала материальность бестелесных тел у Фуко).

Мой соискатель филологической степени начал подтрунивать над профессором сравнительной грамматики, которого его однокашники любили за умение изящно объяснять тонкости латинского синтаксиса психологией говорящих. Когда дело касалось фонетики, он не соглашался с тем, что причиной фонетических изменений, как ему объясняли, становилось вполне понятное стремление уменьшить нагрузку на мышцы рта: нет, говорил он, в разных языках превращение звуков может идти в противоположных направлениях. Мой молодой товарищ был вполне готов к тому, чтобы читать Николая Трубецкого и Анри Мартине.

Наконец, он выяснил, что в египетском искусстве существовала конвенция, согласно которой фигуру человека всегда изображали в профиль, но при этом плечи и грудь показывали в фас[31]; листая Мальро, он заметил, что свой конвенциональный образ человеческого тела был у каждой цивилизации (у африканцев, майя и т. д.) и что этот произвольный пластический знак не выражал

---

[31] После Генриха Шефера (1930) это называют «концептуальным образом» человеческого тела. На египетских картинах и барельефах крайне редко встречается фронтальное или трехчетвертное изображение лица; исключение делается только для «недочеловеков» (пленных врагов, танцующих рабов и т. п.).

намерения художника или ментальность его общества, но был лишь фактом языка, ничего не сулящим пониманию. Он созрел для чтения Вёльфлина.

Как видно, чувство аналогии позволило моему конфиденту приложить один эвристический прием — поиск *tertium quid* — к множеству различных дисциплин. И нам в этом свете понятнее, почему в XVIII веке один и тот же дискурс, согласно «Словам и вещам», заявлял о себе и в естественной истории, и в грамматике, и в политэкономии. *Zeitgeist* и Шпенглер здесь ни при чем, дух времени в данном случае — не более, чем эпидемия аналогий, случающаяся время от времени. Недавно, например, такая эпидемия сопровождала моду на «linguistic turn»*.

Откроем скобки. Коль скоро я уже назвал имя и тем самым отрезал себе путь к отступлению, скажу, что некогда был один структуралист, который не знал, что он структуралист, и имя которого практически не упоминалось в этом контексте и позднее. Это Генрих Вёльфлин. «Почитай его. Это Фуко истории искусства», — посоветовал я однажды приятелю, о котором только что говорил. Вёльфлин тоже открыл новый научный объект, столь вездесущий и очевидный в произведениях искусства, что прежде его не видели: это как раз и были факты не стиля или выражения, а пластического языка, общие для целой эпохи или группы «говорящих». Между произведениями искусства, с одной стороны, и замыслами и выражениями художника (или, через него, общества), с другой, имеет место *tertium quid* — «общая пластическая форма эпохи», пребывающая «под индивидуальным»[32]. Ее трансформации можно проследить по изображениям фигуры человека на греческих вазах VII—V веков до н. э., в греко-римской и средневековой скульптуре, в итальянском Ренессансе и барокко: появление новых образов человеческого тела,

---

* «Лингвистический поворот» (*англ.*); см. прим. на С. 20. — *Прим. пер.*

[32] *Wölfflin H.* Réflections sur l'histoire de l'art / Trad. R. Rochlitz. Paris, 1982 (rééd. 1997). P. 43.

переход от закрытой формы к открытой, от линейного к живописному, другие факты пластического языка — все это выводы блестящих анализов автора «Основных понятий истории искусств» и «Ренессанса и барокко».

Они составляют «особую эволюцию форм»[33]. Нужно различать «искусство как историю выражения и искусство как внутреннюю историю формы». Ибо «как бы ни были похвальны попытки связать постоянное изменение форм с переменами в окружающем мире, как бы ни было важно при объяснении особенностей произведения искусства учитывать индивидуальный характер художника и общественный и интеллектуальный характер эпохи, не следует вместе с тем забывать, что порождающее формы воображение обладает своей жизнью и своей эволюцией». Поэтому «нельзя все одинаковым образом сводить к выражению; история искусства не является безусловно тождественной истории цивилизаций». Вёльфлин почти дословно предвосхищает Фуко: «Нельзя сказать, что все возможно всегда»[34]. Вёльфлина обвиняли в том, что он «упраздняет субъект, личность» и сводит историю искусства к некоему безличному процессу, к «истории без имен собственных»[35]. Аналогичный упрек будет брошен и Фуко.

Нет, Фуко верил в субъект, каковым является человек

Между тем Фуко в своем учении не перечеркивал собственные имена. «Я отнюдь не отрицал, — пишет он, — возможности изменить дискурс, я лишил суверенность субъекта этого исключительного и

---

[33] Ibid. P. 43—44, а также, к нижеследующему, — p. 29, 35, 79, 198.

[34] *Wölfflin H.* Principes fondamentaux de l'histoire de l'art / Trad. C. et M. Raymond. Bâle, 1929. P. 215.

[35] *Wölfflin H.* Réflections sur l'histoire de l'art. Op. cit. P. 43—44.

непосредственного права»[36]. Ибо свободный субъект вовсе не суверенен, но — образован в результате процесса, который Фуко окрестил субъективацией: субъект не «естествен», он формируется диспозитивом и дискурсами каждой эпохи, реакциями на его индивидуальную свободу и нередко тенденциями к его «эстетизации», о которой мы еще поговорим.

Вопрос о субъекте, говорил мне Фуко, пролил в XVI веке не меньше крови, чем в XIX — классовая борьба; согласно Люсьену Февру, пояснял он, для протестантов целью религиозных войн было их собственное образование в качестве религиозных субъектов, которые, дабы приобщиться к Богу, более не должны обращаться к посредничеству Церкви, священников и исповедников. К 1980 году стало ясно, что Фуко открыл третий план своей проблематики[37]: к истинному знанию и власти добавилось образование человеческого субъекта как обязанного нравственно вести себя так или иначе — как преданный вассал, как гражданин и т. п.

Образование субъекта идет с этими способами поведения рука об руку: в качестве преданного вассала, верноподданного, порядочного гражданина и т. д. ведут себя — и себя видят. Тот же диспозитив, который образует объекты — безумие, плоть, сексуальность, физические науки, управленчество, — делает *я* каждого человека определенным субъектом. Физика создает физика. Подобно тому как без дискурса для нас не существовало бы известных объектов, не существовал бы без субъективации и человеческий субъект. Порожденный диспозитивом своей эпохи, субъект — не суверен, а сын своего времени; нельзя стать любым субъектом в любое время. Но можно реагировать на объекты и благодаря

---

[36] *Foucault M.* L'Archéologie du savoir. Op. cit. P. 272 (цит. по: *Фуко М.* Археология знания. Указ. соч. С. 377); DE. I. P. 788.

[37] Он говорил об этом несколько раз (см., в частности: DE. IV. P. 393). В начале 1970-х эта проблема лишь смутно предугадывалась им (см.: DE. II. P. 12).

мысли отступать на дистанцию от них — например, от религии как церкви и духовенства.

Таким образом, человек никогда не прекращал «формировать себя с помощью бесконечной и многообразной серии различных субъективностей, которые никогда не иссякнут», а мы, в свою очередь, никогда не сможем «встретиться лицом к лицу с тем, что есть человек. <…> Туманно и упрощенно говоря о смерти человека[38], я имел в виду именно это»[39]. Понятие субъективации содействует упразднению метафизики, эмпирико-трансцендентального двуединства, которое извлекает из образованного субъекта призрак субъекта суверенного.

Социологи по-своему проповедуют то же учение: существует только социализированный индивид. Субъективация по Фуко занимает в обществе такое же положение, как понятие *габитус* у Бурдьё, эта обратимая смычка социального и индивидуального, и как социологическое понятие роли, на котором стоит задержаться. Около 1940 года Линтон и Мертон описывали под именем ролей совокупность общественных позиций, каждая из которых имеет свой статус, свои права и обязанности, — позиций, которые постоянно занимают сменяющие друг друга индивиды. Польза этой идеи для социологии неоспорима, однако то, что эти социологи обратились к слову «роль» — в чем другие их упрекали, — симптоматично еще и потому, что это слово, как кажется, подразумевает, что индивид сохраняет дистанцию по отношению к своей позиции и лишь принимает участие в социальном спектакле, с которым себя не идентифицирует. Кроме того, слово «роль» отражает подмеченное нами стремление разделить субъект, *я*, и его содержание, представить его как пустую форму, готовую послужить трансцендентальным удвоением эмпирического субъекта.

---

[38] В слишком знаменитой заключительной фразе «Слов и вещей».

[39] DE. IV. P. 75 (цит., с изм., по: *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 2. Указ. соч. С. 257).

От субъективации, этого рода социализации, нужно, на мой взгляд, отличать другой процесс, который Фуко называет эстетизацией, имея в виду уже не образование субъекта и не какой-нибудь дендистский эстетизм, а стремление к «преобразованию самого себя»[40]. В самом деле, к 1980 году он приходит к выводу о том, что, помимо техник, прилагаемых к вещам и направляемых на других, некоторые общества, в том числе греко-римская Античность, знали и техники работы над собой[41]. С помощью термина «эстетизация» он, полагаю, хотел подчеркнуть спонтанность этого стремления — спонтанность, несовместимую с субъективацией. Эта теория работы себя над собой была принята благосклонно: читатели решили, что Фуко взялся выстроить мораль нашей эпохи, а когда речь заходит о морали, людям свойственно прислушиваться. Таков ли был исходный замысел Фуко? Или он играл в гуру? Вскоре мы это выясним, а пока займемся более неотложным вопросом.

Наряду с бунтом и послушанием эстетизация — стремление, относящееся к свободе. Примерами эстетизации могут быть, по-моему, человеческие типы, стили жизни, подобные стоицизму, монашеству, пуританству или активизму. Все это не образы действия, предписанные диспозитивом, объективациями окружающего мира; во всяком случае, они «перехлестывают через край», так что их можно рассматривать как изобретения, как случаи индивидуального выбора, не предписывающиеся сами по себе.

Паскуале Паскуино и Вольфганг Эсбах вполне обоснованно сближают эстетизацию по Фуко с тем, что Макс Вебер вслед за Ницше называл этосом[42]. Однако Вебер

---

[40] DE. IV. P. 535: «Под эстетизмом я понимаю преобразование себя».

[41] DE. IV. P. 171, 213, 576, 706, 719, 729, 731 и, особенно, 785.

[42] *Pasquino P.* Moderne Subjekt und der Wille zum Wissen // Anschlüsse: Versuche nach Michel Foucault / Her. G. Dane. Tübingen, 1985. P. 39; *Essbach W.* Durkheim, Weber, Foucault: Religion, Ethos und Lebensführung // L'Ethique protestante de Max Weber et l'esprit

обозначал этим словом одновременно свободные эстетизации и претерпеваемые субъективации. Его знаменитая работа об истоках капитализма учит не тому, что скорее религия влияла на экономику, чем наоборот, а тому, что определенный этос — этос трудолюбивого, бережливого, аскетичного и порядочного в делах пуританина — был изобретен исходя из того, что мы назовем ложной целью, — я имею в виду кальвинизм. Затем этот этос, этот личный стиль жизни, распространился как норма на весь деловой мир в суженной форме, сведясь к не столь аскетичной «рациональной и целенаправленной» позиции. Он перестал быть самоцелью и сомкнулся с поиском дохода и выгоды, и преуспеяние в делах стало знаком богоизбранности. Одного из героев «Фальшивомонетчиков» Жида, торговца-протестанта, так и зовут: Профитандьё, Выгода в Боге.

Оказавшись плодотворным, этот стиль жизни превратился из эстетизации в простую субъективацию, которая и была коррелятом «капитализма» (или предпринимательской экономики, согласно Шумпетеру); узами взаимной необходимости соединились две реальности: действующие лица новой экономики и сама «капиталистическая» экономика, зарождению которой содействовал — невольно или даже вопреки своей воле[43] — пуританский этос. Приведем собственные слова Вебера: «Der Puritaner *wollte* Berufsmensch sein, — wir *müssen* es sein». «Пуританин *хотел* быть человеком определенного призвания и профессии (это эстетизация. — *П. В.*), а мы *должны* оным быть (это субъективация, порожденная и требуемая предпринимательской экономикой. — *П. В.*)». Таков наш *ständige Lebensführung**[44], «мораль нашего по-

---

de la modernité — Max Webers protestantische Ethik und der Geist der Moderne. Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 1997. P. 261.

* Постоянный образ жизни (*нем.*). — *Прим. пер.*

[43] *Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie [1920]. Tübingen: Mohr, 1963. Vol. I. P. 524: «durchaus gegen seinen Willen».

[44] Ibid. Vol. I. P. 203, 408; cf. p. 485 (где *Lebensführung* становится продолжением *Ethos*).

ложения». Добавим, что субъект, который свободно, активно эстетизируется с помощью практик себя, остается сыном своего времени: эти практики не являются «чем-то, что индивид изобретает сам, это схемы, находимые им в своей культуре»[45] — например кальвинизм.

Очевидно, не следует приписывать Фуко, вдумчивому читателю Сенеки, стремление популяризировать эстетизацию стоиков, вдохновленную греками. В последнем интервью, которое отпустила ему жизнь, он выразился недвусмысленно: никогда не нужно искать решение современной проблемы в ответе, данном другой эпохой, ибо он отвечает на другой вопрос. Не существует вечных проблем, вечное возвращение — это и вечное начало пути (Фуко любил эти слова Рене Шара). Родство Фуко с античной моралью сводится к единственной детали: это работа себя над собой, «стиль». В данном случае «стиль» означает не отличие, не дендизм: это слово нужно понимать в смысле греков, для которых художник был прежде всего ремесленником. Идея стиля существования и, следовательно, работы себя над собой, занимала большое место в беседах и, вне сомнения, в раздумьях и переживаниях Фуко в последние месяцы его жизни, об угрозе которой знал только он сам. Усматривая в самом себе произведение, над которым нужно работать, субъект способен предписать себе мораль, уже не подкрепленную ни Богом, ни традицией, ни разумом.

Эта теория субъективации и эстетизации не оставляет сомнений по поводу того, в чем заключался проект Фуко: «проблематизировать» объект, выяснить, как бытие мыслилось в определенную эпоху (это задача «археологии» в его понимании), проанализировать и описать (а это уже задача «генеалогии» в ницшеанском смысле) различные практики, коррелятивно которым бытие мыслилось именно так, — социальные, научные, этические, карательные, медицинские и прочие[46]. Цель археологии — не выделить

---

[45] DE. IV. P. 719.

[46] *Foucault M.* L'Usage des plaisirs. Histoire de la sexualité. Vol. 2. Paris: Gallimard, 1984. P. 17—18.

некие универсальные или априорные структуры, а привести всё к неподвластным универсализации событиям. А цель генеалогии — возвести всё к одному эмпирическому стечению: быть теми, кем мы были или есть, нас всегда заставляет не что иное, как стечение обстоятельств. «То, что есть, не существовало никогда прежде. Иначе говоря, все, что кажется нам самым что ни на есть очевидным, формировалось в цепи встреч, случайностей, в движении хрупкой, непрочной нити истории»[47].

Проблема трансцендентного и трансцендентального: Гуссерль

Мы в самой сердцевине проблемы. Генеалогическая критика выясняет, каково было эмпирическое рождение, а не каковы первоначало или основание[48]. Она берется «избавить историю мысли от ее трансцендентальной зависимости»[49]. Способен ли гуссерлианский, трансисторический субъект дать отчет об историчности разума? Для читателя Ницше субъект, разум и даже истина имеют свою историю и не являются раскрытием некоего начала[50].

А философия времен молодости Фуко стремилась, по его словам, представить эмпирического, исторического человека в качестве «основания своей собственной конечности». Как мы видели, позитивные особенности дискурса, всецело датированные и связанные с определенной эпохой, делают человека вообще конечным существом, границы которого очерчивает историческое время. Софистика метафизики состоит в том, что она усматривает в конечности условие возможности историчности, придает конеч-

---

[47] DE. IV. P. 449.

[48] Ibid. P. 574.

[49] *Foucault M.* L'Archéologie du savoir. Op. cit. P. 264 (цит. по: *Фуко М.* Археология знания. Указ. соч. С. 366).

[50] DE. IV. P. 436.

ности статус трансцендентального условия возможности, тогда как она есть имманентное свойство эмпирических условий человека. Это и есть «повторение позитивного в основополагающем», «историко-трансцендентальное двуединство», способное сходить за средоточие некоего метаэмпирического начала или подлинной сущности всего, что связано с человеком. Узнается трансцендентальное Эго, хайдеггеровская свобода видеть истинное, гуссерлианское начало геометрии и т. п.

Согласно Фуко, не боявшемуся обвинений в кощунстве, эти прославленные учения суть обыкновенные «тавтологии», «паралогизмы»[51], порожденные рефлексивным анализом. Последний полагал слишком общие условия возможности, принимающие тень за добычу, тогда как Фуко, убежденный позитивист, искал частные условия реальности — дискурсы и их диспозитив. Существует только эмпирическое и историческое — или, во всяком случае, ничто не позволяет нам утверждать, что существует также трансцендентное или только трансцендентальное[52]. Пытаясь «избавить историю мысли от

---

[51] *Foucault M.* L'Archéologie du savoir. Op. cit. P. 265; DE. I. P. 774—775. На возражение, согласно которому такая историческая критика представляет собой позитивизм, слепой к трансцендентальному измерению или метаэмпирическому началу (*Foucault M.* L'Archéologie du savoir. Op. cit. P. 267), Фуко отвечает критикой «историко-трансцендентального двуединства» (cf. Ibid. P. 159), «тавтологии» (Ibid. P. 268; DE. I. P. 675) или «паралогизма» (DE. I. P. 452), которые стремятся представить человека экономики, науки, языка и т. д. «в качестве основания своей собственной конечности» (*Foucault M.* Les Mots et les Choses. Op. cit. P. 352), ради этого «повторяя позитивное в фундаментальном» (Ibid. P. 326). Исторические позитивности, всецело связанные с определенной эпохой, *делают* человека конечным существом, и при этом конечность якобы *делает возможной* историчность как ее априорное условие возможности (Ibid. P. 383).

[52] Вновь отошлем читателя ко второй части «Слов и вещей». См. также работу Ж. Лебрена о Фуко — критике Гуссерля в

трансцендентальной зависимости»[53], молодой философ порывал со своим первоначальным цехом и, по словам Жан-Клода Пассерона, лишал себя всякого философского отца ради верности своей любви к единичностям.

Обрекая себя на сиротство, Фуко не хотел исходить из теории субъекта «по примеру феноменологии или экзистенциализма» и, исходя из нее, объяснять, как «например, возможна та или иная форма познания». Наоборот, он хотел показать, как «через ряд практик — в том числе игры истины, практики власти и т. д.»[54] образуется субъект. Фуко признает, что человек совершает начинания, но не соглашается с тем, что он делает это благодаря наличию в нем логоса и что его начинание может привести к концу истории или к чистой истине. Открытия физиков не вдохновлены некоей телеологией науки[55], язык и этимология греческих или немецких слов не обнаруживают истину Бытия, Наполеон не был вестником Духа, бунт движим не стремлением освободиться от оков, якобы внушенным ему врожденной сущностью[56]. Ничто не трансцендентно

сборнике: Michel Foucault philosophe. Rencontre international. Paris: Seuil, 1989. P. 33—53. По поводу нижеследующего см.: *Renan E.* Essais de morale et de critique. Paris, 1860. P. 82—83 (воспр. в изд.: *Renan E.* Œuvres complètes. Paris: Calmann-Lèvy, 1948. Vol. II. P. 73—74).

[53] *Foucault M.* L'Archéologie du savoir. Op. cit. P. 264 (цит. по: *Фуко М.* Археология знания. Указ. соч. С. 366).

[54] DE. IV. P. 718.

[55] *Foucault M.* L'Archéologie du savoir. Op. cit. P. 262 (рус. пер.: *Фуко М.* Археология знания. Указ. соч. С. 363).

[56] DE. IV. P. 74. — Тот, кто активно или пассивно вовлечен в большое или малое властное отношение, то есть всякий, может соглашаться или бунтовать (Ibid. P. 93). Однако этот бунт не будет неким возвратом вытесненного, возвращением некоей изначальной свободы, некоей истинной природы раскрепощенного человека (Ibid. P. 74, 710). Любой наш выход за пределы, в свою очередь, ограничен; более того, мы не можем приобрести полное знание об этом, всецело и окончательно выяснить местонахождение наших границ (Ibid. P. 575).

и даже не трансцендентально в кантовском смысле. Не существует ни приемлемой эсхатологии, ни марксовой революции, ни позитивного века Огюста Конта[57], и потому «труд свободы бесконечен»[58]. Субъект — не «складка» в Бытии, пусть и главная[59]; как помнит читатель, индивид обладает свободой, не доминирующей над всем свысока, он обладает «конкретной свободой»[60], способной лишь реагировать на свой текущий контекст: нужно оставить надежду когда-либо достичь точку зрения, которая откроет нам доступ к полному и окончательному познанию наших исторических пределов.

Это направление мысли привычно для нас с 1860-х годов, когда, судя по всему, началась наша современность, ознаменованная духом истории, сенсационными открытиями востоковедения, критической историей истоков христианства, всем тем, что пошатнуло наше представление о себе самих. Разумеется, мы всегда знали, что истина изменчива, но в основном это касалось географии: по эту сторону Пиренеев или на этом берегу реки — истина, на другом берегу — заблуждение. Многообразие законов и обычаев — извечный аргумент скептицизма. Секст Эмпирик присоединял к общему многообразию

---

[57] *Foucault M.* Les Mots et les Choses. Op. cit. P. 331 (рус. пер.: *Фуко М.* Слова и вещи. Указ. соч. С. 341).

[58] DE. IV. P. 574.

[59] Я не верю в «складку», в которой Фуко будто бы вновь открыл Субъект. Делёз, благородный человек и самобытный мыслитель, говорит об этом не как великий историк философии, каковым он был, а как самостоятельный философ, выращивающий свою мысль на окраине мысли другого (что он, по собственному признанию, делал намеренно) и ему эту мысль приписывающий. Ср. DE. IV. P. 445.

[60] Ср. DE. IV. P. 449. — Работа диагноста заключается в том, чтобы проследить сейсмические линии сегодняшнего дня и выяснить, где и почему то, что есть, может перестать быть: эти виртуальные трещины открывают «пространство свободы, понимаемое как пространство конкретной свободы, то есть пространство возможного преобразования» дискурса.

верования и философии, которые противопоставлял друг другу. Этот аргумент банален со времен Монтеня. Но только с 1860-х годов прошлое, мощно захлестнув примерные границы «Рассуждения о всеобщей истории»*, стало огромным полем нашего коллективного знания. Альбер Тибоде, в то время простой преподаватель философии, пророчески писал в 1931 году:

> Критический разум историка — это разум, воздерживающийся от поиска истины и лишь усиливаемый тем, что его не продолжает критический разум философа, который непременно спросил бы: что есть истина?[61]

В этом вопросе нет ничего необычного. Ему куда более ста лет, но для нас он звучит вполне привычно. Господствовавшие учения (марксизм, феноменологию, философии сознания) заботило совсем другое: они искали абсолют. Вопрос об истине приобрел остроту с появлением фукианских «дискурсов», а особенно — «диспозитивов»: ведь именно через них то, что мы называем обществом, определяет в данное время и в данном месте, что значит говорить-правду и говорить-неправду[62]. Короче говоря, все творчество Фуко является продолжением «Генеалогии морали» Ницше: он стремится показать, что любая концепция, которая считается вечной, имеет свою историю, что она — результат «становления», и что в ее истоках нет ничего возвышенного. И как в таком случае Фуко мог не называть себя скептиком? В одной из личных заметок Ницше однажды признался, что хотел бы иметь подобного ученика[63].

---

* Фундаментальный труд Боссюэ (1681).

[61] *Thibaudet A.* Réflexions sur la literature / Éd. Compagnon et Pradeau. Paris: Gallimard (coll. «Quarto»), 2007. P. 1416.

[62] Ср.: *Мальбранш.* Исследование об истине. II. 3. 5: «Именно по причине нашего объединения со всеми людьми мы живем, основываясь на мнениях».

[63] *Nietzsche F.* Œuvres philosophiques complètes. Vol. XI / Trad. Haar et de Launay. P. 198 (Cahiers N.VII.1.34 [147])

9

РАЗВРАЩАЕТ ЛИ ФУКО МОЛОДЕЖЬ?

Для тех многих, у кого есть причины не быть ницшеанцами (в 1990-х годах они устроили дурную четверть часа структурализму), подобное мировоззрение ложно и отвратительно. Другие опасаются, что конец трансценденций может послужить нигилистическим ядом, развращающим молодежь. В конечном счете, среди философских племен особенно люто враждуют друг с другом те, кому нравится разыскивать в порядке мысли малоутешительные истины, и те, кто оберегает от них порядок жизни — либо потому, что считает, что они действительно ей угрожают, либо просто из возмущения. Когда один из этих возмущенных решил преподать урок своему коллеге Фуко, принадлежавшему к первому лагерю, он услышал в свой адрес: «шпик», — сделав паузу, словно перед цитатой, Фуко с наслаждением процедил сквозь зубы это хлесткое словцо, отозвавшееся звонким эхом в стенах Коллеж де Франс, которые внимали ему впервые.

Но так ли уж угрожало что-то доброму дому? Я не буду оспаривать отвращение, но предположу, что те, кто сочли себя несчастными, не имели на то причины. Ни одно из наших мнений по поводу истинного, благого или нормального не может быть обосновано, однако это не помешает нам жить и даже верить в нормальное, благое и истинное. Философия не в силах привести человечество в отчаяние. Известно, с какой яростью поздний Ницше, узнавший в себе пророка, набрасывался на нигилизм — этот «отказ от ценности и смысла» (наперекор его элитистскому натурализму[1]) — и на истину,

---

[1] Любопытно отметить, что, ловко разоблачая ценности и цели других, Ницше не замечал того, насколько произвольны его собственные, сводившиеся к тому, чтобы помочь «усилиям природы (в другом месте он говорит: биологии. — *П. В.*), стремящейся произвести на свет высшее человеческое существо» (*Nietzsche F.* Œuvres philosophiques complètes. Op. cit. Vol. XII. P. 325; Vol. XIII. P. 19, 55 etc.). Этот великий скептик никогда не подвергал сомнению то, что «предназначение человечества — привести к успеху свой наивысший образец» (Ibid. X. P. 192) и что нужно двигаться в направлении естественной эволюции, Воли к власти, так же как другие движутся в направлении истории. Он неоднократно сетует на эгалитаризм и милосердие, эти «отклонения человечества от его фундаментальных инстинктов» (Ibid. XIII. P. 277, 336). Свою философскую революцию он предпринял как пророк, с целью «привести человеческий вид к наивысшему величию и силе» (Ibid. XII. P. 224), подготовить пришествие «высших людей», которые стали бы «владыками других» (Ibid. X. p. 314) или даже, не заботясь о других (Ibid. XIII. P. 86), — «владыками земли, новой господствующей кастой. Тут и там из них явится на свет Сверхчеловек» (Ibid. XI. P. 270). Пусть даже для этого придется «принести в жертву развитие человечества», обратить его в рабство, дабы «позволить существовать превосходящему человека виду» (Ibid. XII. P. 274). Но в конце концов, возразим мы, если Воля к власти действительно господствует везде и всюду, то она справится с этой задачей сама, без нашего участия, и зачем нам тогда вмешиваться? Что мы можем прибавить к всемирному тяготению и зачем нам что-либо к нему добавлять? Кратко оговоримся, что Ницше вовсе не имеет в виду Германию,

способную убить[2]; тем не менее никто не умер, и в день голосования мыслители-скептики не теряются в колебаниях между Сеголеной и Саркози. Страстно прославляя жизнь, невинность становления и его приятия вместе с неизбежными жестокостями и трагедиями, Ницше тем самым лечил воображаемую болезнь лошадиными дозами лекарств; его выпады в адрес нигилизма имеют большее отношение к риторике, чем к действительности.

Обеспокоиться в связи с нею могли лишь профессора, склонные преувеличивать значение того, что произносится с кафедры, да газетные сатирики, любящие перепугаться. Мир, в котором мыслят, — не тот, в котором живут, говорил Гастон Башляр. Конец эпохи доверия к трасцендентностям — это событие, ограниченное пространством умов, и ничего общего не имеющее с катастрофой. Оно стало бы таковой, если бы человек был существом всецело интеллектуальным, руководствующимся лишь доводами разума[3]; если бы, скажем,

---

к которой он испытывал лишь презрение (Ibid. XI. P. 444 et al.; куда больше импонировали ему евреи и славяне), уступавшее лишь его ненависти к «антисемитской сволочи» (Ibid. P. 225, 228; XII. P. 310; XIII. P. 65, 73 et al.; По ту сторону добра и зла. § 251) и «расистской болтовне» (*Nietzsche F.* Œuvres philosophiques complètes. Op. cit. Vol. XII. P. 205), так как «смешение рас» более отвечало его великой пророческой надежде (Ibid. XII. P. 55).

[2] *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. § 39: «Никто не станет так легко считать какое-нибудь учение за истинное только потому, что оно делает счастливым или добродетельным <...>. Нечто может быть истинным, хотя бы оно было в высшей степени вредным и опасным: быть может, даже одно из основных свойств существования заключается в том, что полное его познание влечет за собою гибель» (пер. Н. Полилова).

[3] Не будем представлять себе человека слишком схематично: помимо прочего, он любит следовать доводам или, скорее, поддаваться грезам, которые исповедует или в которые верит; исповедуя некий религиозный или гражданский идеал, он доставляет себе платоническое удовлетворение, и эта греза может быть самодостаточной. Но нужно различать мораль, которую он таким образом считает своей, и ту, согласно которой он действует: две

подданные или граждане подчинялись королю или государству потому, что их убеждала в необходимости этого религия или идеология.

Подобным образом, я имею основания заявить, что Фуко не был дьяволом, коим считали его некоторые, в том числе далеко не последние[4], люди. Они были убеждены, что скептицизм Фуко подрывает Благо и норму и что его единственной целью является уничтожить всякую нормальность и всякую мораль. Ничего подобного: он всего лишь предлагал точечные реформы установленного порядка (такие, как отмена смертной казни) и вовсе не проповедовал анархию и разврат. Нетрудно, впрочем, догадаться об источнике сего заблуждения: согласно общераспространенному мнению, уважают лишь те ценности, которые считают истинными, и подчиняются только тому, во что верят. Между тем этот закон касается не всех: философ, если он скептик, вполне может обойтись без иллюзии истинного основания и при этом жить, не совершая убийств и грабежей и даже к ним не призывая: как раз для того, чтобы поступать наоборот, нужна вера в убийство и грабеж…

эти морали могут быть совершенно разными, причем без всякого лицемерия; различие между ними может даже оставаться невидимым. Христианство, как пишет где-то Зиммель, впервые в истории предоставило массам полностью определенный смысл жизни. Возможно, но как это выразилось в поступках? С достаточными ли широтой и постоянством христианские догматы формировали европейские общества, чтобы заслуженно считаться их корнями? Например, изменили ли они что-либо в отношении человека к смерти? Повторим: мир, в котором мыслят, — не тот, в котором живут.

[4] Философ Жюль Вюймен, хорошо знавший Фуко, предложивший, а затем поддержавший его кандидатуру в Коллеж де Франс, тем не менее отметил в своей поминальной речи, произнесенной в том же Коллеже в 1984 году, что философия усопшего заключалась в отрицании того, во что люди верят испокон веков, — а именно истины, нормальности и нравственности.

Юм справедливо утверждал, что скептицизму не нужно, да и невозможно следовать в повседневной жизни: люди всегда будут играть в триктрак, любить поболтать и верить, что завтра снова взойдет солнце, — природу не пересилить. Только стоик мог уверять себя, что, проникшись идеей, согласно которой любовь есть не более чем трение двух кожных покровов (как говорит в куда более грубых терминах Марк Аврелий), он обретет власть над половым влечением. Природа берет верх, я полагаю, даже в нашем выборе книг для чтения: если философ по-настоящему интересен и умен (как, например, св. Августин, о чем читатель, может быть, помнит), люди начинают его читать. «Монументальный труд Геру́ отбил у людей интерес к Фихте, — сказал как-то Фуко, — а ведь у него наверняка можно найти еще много интересного». Скептик не перестает быть человеком, а фундаментальные инстинкты человека, согласно в частности Гуссерлю, суть инстинкты стада, разговора и любопытства[5].

---

[5] *Diemer A.* Edmund Husserl, Versuch einer systematischen Darstellung der Phänomenologie. Meisenheim, 1965. P. 101. — Интерес, предмет любопытства, — вот мотивация, о которой задумываются очень редко. А между тем это мотивация совершенно особая и не менее важная, чем другие; она не тождественна никакой другой, и ее роль в истории велика (римский народ настолько интересовался цирковыми играми, что, как утверждает Ювенал, забывал за ними о высокой политике). Философия, цирковые зрелища, футбол, да и вся культура суть интересное (удовольствие от музыки или поэзии — иное дело, хотя искусства, другими своими аспектами, также могут быть интересными). Можно выделить привлекательные черты футбола в сравнении с регби, но объединяющая их категория интересного остается тем не менее в своих правах. Именно потому, что футбол интересен, а значит, увлекателен, уважаем, серьезен, он может служить политическим страстям, точно так же как и религия — оставаясь сама собой и не греша редукционизмом. Конечно, только денди может утверждать, что интересны война или любовь, что интересно зарабатывать деньги или править народами: это — увле-

Люди — в большей степени обыватели, чем метафизики (нет-нет, это не постулат общей антропологии, знания, о тщете которого я уже говорил, это, скорее, пословица или кандидат на звание пословицы). Быть скептиком — значит иметь две головы в одной, но с этим можно жить и опасно это только на бумаге. Можно не иметь иллюзий и быть при этом лишь более решительным: таков случай моего героя. Какая разница, что подумает о нас будущее? Наше временное бытие определяется настоящим. Посмотрите на студентов: они изучают Платона, но увлекаются в основном живыми философами, своими современниками; посмотрите на художников: все они занимаются одним — тем, что происходит сейчас.

В связи с этим можно отметить, что стержень современности, более важный для временного бытия человека, чем прошлое или будущее (хотя Хайдеггер, Гадамер и Сартр наверняка не согласились бы с этим утверждением), действует и в области нравственности. Вспомним о конце рабства или колонизации[6]: в первом случае к 1850 году, а во втором — к 1950-му вокруг них, так сказать, сменился аквариум. Один аквариум — дискурс рабов или колоний — устарел по отношению

чения особого рода. Нельзя сказать и что «интересно» ходить на мессу. Игра, как кажется, — тоже особый случай: эмоции футболиста — не те же самые, что у пришедшего на матч зрителя, так же как эмоции писателя — не те же самые, что у читателя. Есть и другие варианты: подвиги, наслаждение опасностью, страсть к «самопреодолению», мореходство, альпинизм. Но, несмотря на них, специфика интересного остается в неприкосновенности.

[6] Часто отмечалось, что крестовые походы нравственности против несообразностей эпохи (таких, как рабство и колониализм) начинаются или актуализируются в тот момент, когда эти несообразности уже ждут отмены или когда угнетенные начинают бунтовать. Не то чтобы крестоносцы устремляются на помощь тем, кто побеждает и так, они просто интуитивно понимают, что эти вещи несообразны как таковые и что они уже осуждены историей как наследство варварского прошлого и недостойны «нашей эпохи».

к современности и стал казаться таким же отжившим, как масляные лампы или парусные корабли. И одновременно рабство и колонии на полных правах появились в новом аквариуме как несовместимые с понятием справедливости. К 1960 году колонизация Алжира стала в глазах Де Голля и Рэймона Арона делом старомодным и утопическим («колонии» с их «туземцами»! — сами эти слова стали анахронизмами). Для левых она была просто невыносима. Изменения в дискурсе могут, таким образом, породить иллюзию прогресса некоего властного и вневременного этического сознания.

Может ли человечество обойтись без мифов, подобных этому сознанию или прогрессу? Не знаю, однако оно точно без них не обходится, так же как без религиозности или без философского любопытства. Вопреки всем на свете Ницше и Фуко оно все так же любит ссылаться на Истину и считать истинным то, во что ему нравится верить. «Мифы» — слово, перегруженное разнообразными смыслами, поэтому лучше говорить о прикрытиях: кальвинизм был прикрытием предприимательской экономики капитализма. Это слово — «прикрытие» — встречается под пером Фуко, и есть искушение услышать в нем указание на степень исходной безосновательности эстетизаций: они не отвечают на потребность (а, скорее, ее создают) и не стремятся к определенной цели; те цели, которые они преследуют, суть просто предлоги: спасение, душевный покой, нирвана и т. п. Их энергия идет из свободы, из наклонности *я*, из таинственного «черного ящика» нашей души, а не из какого-либо серьезного учения: последнее как раз и служит для них прикрытием, рационализацией и испытательным полигоном.

В 1968 году Фуко, преподавая в Тунисе, стал свидетелем студенческого движения под знаменем марксизма и поддержал его; за общей акцией неповиновения последовали полицейские репрессии (Фуко серьезно пострадал) и массовые аресты. Одного студента осудили на четырнадцать лет тюрьмы. Этот эпизод произвел

на Фуко глубокое впечатление, он часто с волнением о нем говорил и видел в нем «доказательство того, что существует миф, духовная сила», вселяющая «желание, способность и возможность принести абсолютную жертву — без тени тщеславия, стремления к власти или выгоде»[7]. В самом деле, «тунисские студенты не были серьезно подготовлены в плане марксизма, да к этому и не стремились»[8]; точность и научный характер теории были для них «вопросам второстепенными, служившими скорее прикрытием, чем принципом поведения». Прикрытие: дабы оправдать то, что мы хотим сделать, мы придумываем ложные основания (но могут ли вообще существовать истинные?); если пожилая дама осуждает смертную казнь, следуя ложным, наивным основаниям, она тем не менее по-своему права[9]: она знает, чего хочет. В практической деятельности фукианский иррационализм превращается в индивидуальную решительность.

Когда доходит дело до политики — решайте, как хотите, главное — не рассуждайте

Наряду с историком-генеалогом, о котором мы говорили до сих пор, в Фуко постоянно напоминал о себе активист, борец (чья борьба вовсе не была борьбой под пресловутым знаменем 1968-го). В наших современных умах, говорили мы, историческая грусть от созерцания кладбища погибших очевидностей перемешивается с властным стремлением продолжать жить. Фуко разрешил это противоречие просто, подобно Александру, разрубившему гордиев узел. Напомним выдвинутую им максиму: «Не используйте

---

[7] DE. IV. P. 79.

[8] Ibid.

[9] Ibid. P. 756.

мысль, чтобы придать политической практике ценность истины»[10].

Осознанная решительность избавляла Фуко от потребности обосновывать свою борьбу какой-либо истиной или учением. И ученый, которым он был в то же время, не проповедовал своим читателям и слушателям никакой политики; даже его собственные политические предпочтения не всегда согласовались с его книгами и лекциями. Поскольку генеалогическая история выявляет произвольность всех институтов и безосновность всех очевидностей, читатели и слушатели могут находить в словах ученого поводы к борьбе с той или иной стороной установленного порядка. Возможно, что и сам ученый молчаливо испытывал от этого некоторое удовлетворение.

Однако следом за приведенной максимой следует еще одна: «Не используйте политическую деятельность, чтобы дискредитировать мысль, — словно та является чем-то бóльшим, нежели чистая спекуляция». По словам Жан-Клода Пассерона, Фуко сформулировал таким образом отнюдь не раздвоение мыслителя, а, напротив, четкое сочленение двух несоизмеримых практик: научный или философский анализ может мотивировать политические действия[11], и, следовательно, им нельзя пренебрегать[12]. Близко знавший Фуко Пассерон свидетельствует, что «от самых рассудительных своих друзей он никогда не скрывал, что его политические выступления продиктованы прежде всего велениями сердца, а от профессиональных крикунов — что за его выпадами стоит философское вопрошание».

---

[10] DE. III. P. 135.

[11] *Passeron J.-Cl.* Itinéraire d'un sociologue: trames, bifurcations, rencontres. Paris: La Découverte, 2008.

[12] Как это часто делают политики и, в частности — говорил мне Фуко примерно в 1982-м — социалисты (подразумеваемое продолжение: «хотя такой критический мыслитель, как он, естественно казался более близким к левым, чем к консерваторам»).

«Критика здесь понимается как анализ исторических условий, согласно которым выстраиваются отношения к истине, к норме и к самому себе»[13]. Фукианство — это критика настоящего, воздерживающаяся от того, чтобы давать руководство к действию, но предоставляющая в его распоряжение знания. В год смерти Фуко эта критика побудила его выдвинуть новую концепцию философии, возводившуюся им к Канту (впрочем, он размышлял об этом и пятнадцатью годами ранее, судя по сомнениям, зафиксированным в «Археологии знания»[14]). В небольшой работе, озаглавленной «Что такое Просвещение?», немецкий философ одноименной эпохи попытался охарактеризовать свое время. На ее страницах *Aufklärung** называет себя так само; люди определенного века — восемнадцатого — могли говорить: «мы, люди XVIII века и эпохи Просвещения» и чувствовать свое отличие от предков. Кант не стремится охарактеризовать свою эпоху в себе: он «ищет отличие: чем *сегодня* отличается от *вчера*?»[15].

Согласно Фуко, то, что мы понимаем под философией, возможно, во все времена заключается не в научном истолковании прошлого, не в осмыслении всего сущего или будущего, а в изречении настоящего и, если иного не дано, в его негативной характеристике — в «диагностике настоящего, в изречении того, чтó есть настоящее, чем наше настоящее отличается, абсолютно отличает-

---

* Просвещение (*нем.*). — *Прим. пер.*

[13] DE. IV. P. 580.

[14] *Foucault M.* L'Archéologie du savoir. Op. cit. P. 171—172 (рус. пер.: *Фуко М.* Археология знания. Указ. соч. С. 250—252). — Напомнив о том, что для нас являются непознаваемыми и необходимыми наши собственные предпосылки, Фуко колеблется: не должна ли в таком случае археология изучать прежде всего далекое прошлое? Но, с другой стороны, может ли она отказаться от того, чтобы всмотреться в саму себя и, соответственно, в ближайшее прошлое, дабы определить нас через отличие от наших предшественников?

[15] DE. IV. P. 564, 680—681; но уже и DE. III. 3. 783.

ся от всего, что им не является»[16]. Помимо этой исторической критики наш автор не видит иной возможной философии; ничто, кроме нее, не отвечает нашей эпохе: «Так что же такое сегодня философия — я имею в виду: философская деятельность, — если не критическая работа мысли над самою собой?»[17]

Мы всегда мыслим внутри дискурса, который не может познать сам себя, но, по крайней мере, позволяет констатировать, что мы мыслим иначе, нежели люди прошлого. Более того, как только формируется проект генеалогии или археологии, как только открывается возможность отстраниться от настоящего, мы оказываемся на расстоянии от самих себя и от сегодняшнего дня[18]. Подобный проект открывает пропасть у нас под ногами: «мы *суть* различие», и ничего больше о себе мы не знаем[19]. Вопрошание об этом различии выходит за рамки истории, оно заслуживает имени философии, потому что негативным образом оказывается размышлением о нас самих и еще потому что побуждает к противодействию. В самом деле, археологическая история сеет сомнение: трещина, «виртуальный разлом»[20] проходит по нашему я и по нашим очевидностям. Не прикасайтесь к ним — они треснули! Или, наоборот, беритесь за них, коль скоро вы так решили: новая философия, о которой идет речь, — это «история, потребная политике»[21].

Эта новая философия на словах осуществляет то, что каждый день может сделать свобода: она активно осмысляет, пересматривает, проблематизирует[22] наше положе-

---

[16] См. прежде всего: DE. I. P. 665 и DE. IV. P. 568; cf. DE. I. P. 580, 613; DE. III. P. 266.

[17] DE. IV. P. 543.

[18] DE. I. P. 710.

[19] *Foucault M.* L'Archéologie du savoir. Op. cit. P. 172 (рус. пер.: *Фуко М.* Археология знания. Указ. соч. С. 252).

[20] DE. IV. P. 449.

[21] DE. III. P. 266.

[22] О понятии проблематизации см.: DE. IV. P. 612, 670.

ние, обусловленное диспозитивом[23]. Дифференциальная онтология нас самих есть историческое истолкование наших пределов, которое делает возможным их преодоление[24]. Взяться за осмысление своей истории — значит «оторвать мысль от молчаливого мышления в привычном русле и позволить ей мыслить иначе, а не узаконивать то, что уже известно»[25], как часто делала старая философия. Генеалогия рациональности расшатывает очевидности и догмы лучше всяких умствований[26]: Фуко спешит «вскрыть некоторые очевидности», показать, что существующее сейчас существовало не всегда, могло не существовать и является не чем иным, как продуктом нескольких случайностей и зыбкого стечения истории[27]. Философия становится «постоянной критикой нашего исторического бытия», призванной дать толчок «бесконечной работе свободы»[28] — этой историчности, которая не ведет ни к какой исторической цели.

Критикой за неимением ничего более позитивного: мы можем подвергнуть научному познанию путь, пройденный родом человеческим, мы можем подвергнуть сомнению наше настоящее, но у нас никогда не будет позитивной науки о человечестве, о его предназначении и странствии на пути к нему. И, возможно, причина этого — в самом существе человека, этого странствующего животного, о котором нельзя узнать ничего, кроме его истории — этой негативности, лишенной целостности. Фуко, о котором мы сейчас говорим, — дальний потомок Просвещения и близкий последователь Ницше-вольтерьянца «Утренней зари» или «Веселой науки»: он

---

[23] DE. IV. P. 697.

[24] Ibid. P. 575, 577.

[25] *Foucault M.* L'Usage des plaisirs. Op. cit. P. 15.

[26] DE. IV. P. 160. Cf. P. 779: «Все мои анализы направлены против идеи универсальных необходимостей в человеческом существовании. Они подчеркивают произвольный характер институтов».

[27] Ibid. P. 30, 449.

[28] Ibid. P. 571, 574, 680.

направляет на заблуждения, иллюзии и приманки яркий свет, способный их истребить.

Но как мыслитель он не пойдет дальше, не станет убивать их собственноручно. Как человек, как борец Фуко не был человеком 68-го, как не был и структуралистом; он не верил ни в Маркса, ни во Фрейда, ни в революцию, ни в Мао, он иронизировал в кругу друзей над благими упованиями прогрессистов и, насколько я помню, не выражал принципиальных позиций по общим проблемам — таким как третий мир, общество потребления, капитализм, американский империализм. Виной тому опять-таки беспощадная конечность, неизбежно разделяющая ученого и активиста. Мы будем удивлены, но хотя Фуко находился в молчаливой оппозиции к Рэймону Арону, более радикальным из них был не тот, кого хочется таковым счесть: Арон не считал, что разрыв между ученым и политиком так велик, как утверждал Макс Вебер — на его взгляд, излишне верный номинализму; тот же, кого зачисляют в венсеннские экстремисты, считал этот разрыв непреодолимой пропастью.

Поскольку все вещи созданы, как писал Фуко, «их можно разрушить — если только знаешь, как они были созданы». Но генеалогические «описания», которые профессор Фуко предлагал своим слушателям, «никогда, по его же словам, не содержали в себе руководства к действию»[29]; каждый делал с ними то, что хотел. «Призвание интеллектуала — разрушать очевидности, рассеивать привычные представления, а не формировать политическую волю других, говоря им, что нужно делать. Откуда у него право на это?»[30]. «Стремиться предписать другим закон смешно»[31]. Каждый год в начале первой лекции этот профессор повторял: «Вот как, в общих чертах, обстояло, с моей точки зрения, дело. Но я отказываюсь говорить: „вот что вы должны делать“

---

[29] Ibid. P. 449.

[30] Ibid. P. 676.

[31] *Foucault M.* L'Usage des plaisirs. Op. cit. P. 15.

или „это хорошо, а это плохо“»[32]. Хотя генеалог не может проявлять за других волю, он может «рассказывать людям о том, чего они не знают о своем положении, об условиях своего труда, об эксплуатации»; эта игра истины должна противостоять игре истины эксплуататоров[33]. В начале другого курса он выразился по существу:

> Я не буду вам говорить: вот борьба, которую мы должны вести, так как не вижу, на каком основании я мог бы это сказать, за исключением, возможно, основания эстетического (то есть не подкрепленного разумом, не оправданного ничем, кроме прихоти, о которой, как и о вкусах или цветах, не спорят). Зато я опишу нынешний дискурс власти, как бы развернув перед вами стратегическую карту. Если вы хотите бороться и сделали выбор в пользу той или иной борьбы, то вы сможете увидеть на этой карте, где находятся точки сопротивления, а где — пути возможного прохода[34].

Фуко обращался к своим слушателям примерно как советник к государю. Государь говорит: «Я хочу, чтобы мои народы были счастливы». А ученый советник ему отвечает: «Если таково ваше решение, то, дабы добиться цели, вы должны применить такие-то средства». Нельзя сказать, что никакая политическая рефлексия невозможна, но, как только цели — свободным решением или, быть может, монаршей прихотью — избраны, эта рефлексия может касаться только рациональности средств, а не невозможной рациональности самих целей. И не

---

[32] DE. III. P. 634.

[33] DE. IV. P. 724.

[34] *Foucault M.* Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977—1978. Paris: Hautes Études; Gallimard; Seuil, 2004. P. 5 (в указанном автором источнике приведенная цитата не фигурирует, хотя соответствует теме, затронутой Фуко во вступительной части первой лекции этого учебного года — см.: *Фуко М.* Безопасность, территория, население. Указ. соч. С. 16—17. Происхождение цитаты нам выяснить не удалось. — *Прим. пер.*).

потому, что фактические суждения («это расизм») отличаются от ценностных («быть расистом плохо») или что невозможно извлечь никакого руководства к действию из наличного положения вещей, а по причине конечности.

Каждый из нас обременен знанием и волей к тому, чего он хочет, и мы не можем переложить эти заботы на Скрижали Закона или на кого-то из их отпрысков, среди которых природа, традиция, авторитет, идеал, польза, врожденная натура, симпатия, категорический императив, смысл истории. Фуко ограничивался словами о том, что его мнения, решения и вмешательства основываются на его личном выборе, который он не вправе обосновывать и предписывать, ибо никакие рассуждения не в силах доказать его верность. «Я не хочу называть себя неким универсальным борцом <…>. Если я борюсь на том или ином фронте, то потому, что эта борьба важна для меня в том, что касается моей субъективности»[35]. Он боролся с зонами повышенной безопасности во французских тюрьмах, которые считал невыносимыми, а «если что-то невыносимо, то этого не выносишь», как заключил он, по словам Пассерона, один философский комментарий к своей политической идиосинкразии. В Венсенне же сетовали на прихоти, коими диктовались его решения и отказы действовать*.

Однажды мы с Фуко смотрели по его крохотному телевизору репортаж об израильско-палестинском конфликте. На экране появился представитель одного из лагерей (в данном случае неважно, какого) и заявил:

---

* Венсенн — окраина Парижа; местонахождение и быстро закрепившееся название нового парижского университета, открытого в 1969 году, после рассредоточения факультетов Сорбонны, которое стало одной из мер, принятых по итогам студенческих волнений 1968-го. Фуко ненадолго возглавил философскую кафедру Венсенна, сразу сделавшегося оплотом левых интеллектуалов. Об этом эпизоде биографии философа см.: *Эрибон Д.* Фуко / Пер. Е. Э. Бабаевой, науч. ред. и предисл. С. Л. Фокина. М.: Молодая гвардия, 2008. С. 220—231.

[35] DE. IV. P. 667.

«Я с детства воюю за мое дело, это так, я так устроен, и больше тут говорить не о чем». «Наконец-то», — вскричал Фуко, радуясь окончанию болтовни, полезной разве что в качестве риторики или пропаганды. Представим себе на мгновение государство, в котором эстетические предпочтения обсуждались бы наравне с великими идеалами, — Византию без ее дрязг... Будучи американофилом, сторонником ядерной энергии и корриды[36], не оскорбляю ли я этими рассуждениями своих коллег?

Однако мы редко воздерживаемся от ссылки на какие-либо основания; чаще всего мы уступаем тому, что Фуко называл волей к истине. Иногда — просто заявляем о своем выборе как о грубом факте. Патриот, может быть, и скажет: «Right or wrong, my country»*, — но, скорее всего, тут же почувствует потребность добавить, что его страна права или что истинная мораль требует принимать сторону своей страны, — так сильна его воля к истине. По словам св. Августина, «люди настолько любят истину, что если они любят еще что-нибудь, то хотят, чтобы предмет их любви оказался истиной»[37]. Надо ли говорить, что наши обоснования суть софизмы, что мы судим об истине, следуя своему выбору, а не выбираем, следуя истине, и именно из наших предпочтений являются на свет цели[38]. Это относится ко всем, в том числе и к многочисленным радетелям логоса, истины, разума и взаимопонимания; как учил Спиноза, мы не желаем

---

* «Права она или нет, но это моя страна» (*англ.*). Слова американского морского офицера Стивена Декейтера (1779—1820), одно из хрестоматийных выражений патриотизма. — *Прим. пер.*

[36] В 2007 году приличным считается не любить Америку, быть против ГМО (или ядерной энергии) и корриды (или охоты). Читая посмертно опубликованные записи Ницше, с изумлением узнаешь, что в 1885 году Вагнером восхищались за то, что он «соединял в себе все достоинства эпохи: антисемитизм, вегетарианство и ненависть к вивисекции» (*Nietzsche F.* Œuvres philosophiques complètes. Op. cit. Vol. XI. P. 414).

[37] *Августин*. Исповедь. X. 25, 34.

[38] DE. I. P. 619.

чего-либо, потому что считаем это добром, а, наоборот, считаем это добром, потому что желаем[39].

Эта воля к истине направлена, разумеется, на самоуспокоение, а может она быть и орудием власти, пропаганды, и мы хорошо знаем, какова власть языка[40]. Кроме того, воля к истине многолика: на Западе она более сильна, чем в других местах, и оформляется в виде сильных, официальных, властных наук. Однако некоторым удается от нее уклониться, и чаще это отнюдь не философы с их логосом, а люди второй функции, согласно Дюмезилю, — воины с их яростью, гневом, *тюмосом*[41]. Именно воином был Фуко, а воин не станет подыскивать формулировки, доказывать, говорить, что он прав: он не возмущен, а разгневан; он сросся со своим делом или, вернее, оно с ним срослось; и он борется за него, не отвлекаясь на споры. У него нет убежденности, но есть решимость («убеждения имеют дураки», — сказал он однажды). Как говорил Макс Вебер, мы живем под небом, которое вырывают друг у друга боги.

Возможно возражение: «Почему же люди стремятся изменить мир, если у них нет для этого никаких *оснований*?» Действительно, и тем не менее, не будучи картезианскими *cogito*, они решают без серьезного основания, одновременно изобретая его для себя, и к тому же те, кто ничего менять не хочет, столь же безосновательны. Фуко был свойствен волюнтаризм *за неимением лучшего*: он не решал, что *нужно* хотеть того, чего хочешь, а *констатировал*, что именно так ведут себя люди. Что было лично для него отвратительно, так это стремиться уверить в своей истине всех, желать блага другим, как

---

[39] *Спиноза.* Этика. III. 9. Схолия.

[40] «Взгляните на Тартюфа: он толстый, слабый, но одной своей речью он пленяет всех домашних. Эта пьеса могла бы называться „Тартюф, или Психоаналитик“», — говорил Фуко, обожавший «Тартюфа» и ходивший смотреть каждую его постановку.

[41] *Платон.* Государство. 440b и сл. (тюмос — *греч.* мужество. — *Прим. пер.*).

он любил говорить. То, что делали христианство, марксизм и уже, как это ни печально[42], языческие мудрецы.

Фуко постоянно возвращался к этому: «Этот вопрос касается меня лично, когда я решаю принять участие в каких-либо действиях по поводу тюрем, психиатрических больниц и т. п.»[43]. И еще: «Я никогда не веду себя, как пророк, мои книги не говорят людям, что они должны делать»[44]. Сам же он боролся, как мы помним, за то, что касалось «его субъективности».

Эта субъективность не была простой прихотью, за нею стояли личный опыт и знание. Одной из самых важных для Фуко опорных точек в этом отношении была Польша[45]: работая во французском посольстве в Варшаве, он видел своими глазами, как советский сапог прошелся по стране, и знал, «что такое социалистическая нищета и какой смелости она требовала от людей»[46]. Я уже говорил, что он осуждал сталинские преступления. Вообще, он испытывал глубокую симпатию ко всем исключенным, угнетенным, ко всем бунтарям и отщепенцам. Отсюда близкая дружба (не больше, но и не меньше), которая, как он мне говорил, связывала его некоторое время с Жаном Жене.

Предоставим слово свидетелю и участнику событий: Фуко иногда ощущал «потребность поднять политический вопрос об отделениях повышенной безопасности или о чем-то другом из числа вещей, которые по недомыслию считаются не связанными с политикой и всегда остаются вне поля зрения революционных партий и религиозных организаций, за рамками общественных эмоций и пети-

---

[42] DE. IV. P. 673. По словам Питера Брауна (*Brown P.* L'Essor du christianisme occidental / Trad. Chemla. Paris: Seuil, 1997. P. 174), в христианстве забота о себе становится заботой ради других через снисходительность (*синкатабасис*).

[43] DE. III. P. 634; cf. DE. IV. P. 667.

[44] DE. IV. P. 536.

[45] Ibid. P. 211—213, 261—269, 338—341, 344—346, etc.

[46] Так сказано на обложке первого издания «Истории безумия» (цитирую по памяти).

ций ученых-прогрессистов»[47]. Он боролся за легализацию абортов[48], но во время президентской кампании 1981 года отказался присоединиться к поддержке Миттерана: интеллектуал не должен быть проповедником. Осознавая дилемму между риторикой и философией, между пропагандой и скептицизмом, он не приводил доводы в пользу своих позиций; скорее, он стремился вызвать возмущение и ждал, когда негодующие сами явятся к нему домой. Он не повторял без конца одни и те же большие вопросы, но постоянно добивался реформ. Если проследить его жизнь месяц за месяцем[49], то выяснится, что он не покладая рук боролся со всякого рода «мелкими» несправедливостями, исправляя неправоту: эти два слова могут быть не худшим определением политической активности Фуко.

Он выступал против смертной казни. Но никакой общей программы у него не было. Сообразно своей скептической философии, он имел лишь сугубо личные и подчас негативные убеждения, например такое: *нельзя* в принципе запрещать бунт, *нельзя* отвергать зарождающееся будущее ради мнимой рациональности настоящего. Мы вправе указать нашему автору на то, что из столь общих принципов нельзя сделать позитивных выводов, так что для бунта не удастся найти больше оснований, чем для смирения; каким бы ни было будущее, оно не будет более рациональным, чем настоящее или прошлое, — как же можно предпочитать одно другому? Из идиосинкразии, из личного вкуса, о котором не спорят, как и о цветовых предпочтениях. Фуко знал, что наши политические воззрения часто расходились, и никогда ни в чем не убеждал меня и не упрекал.

---

[47] *Passeron J.-Cl.* Itinéraire d'un sociologue: trames, bifurcations, rencontres. Op. cit. — В этой книге есть замечательные страницы, воссоздающие черты Фуко-борца и «особого интеллектуала», в противоположность «профессиональному интеллектуалу», подобному Пьеру Бурдьё.

[48] DE. II. P. 446.

[49] Что можно сделать по I тому DE (p. 13—64).

10

ФУКО И ПОЛИТИКА

Первый принцип идиосинкразии Фуко — «Не нужно строить кислую мину зарождающемуся будущему» — в конце концов побудил его усмотреть предчувствие новой зари в «Истории сексуальности»[1]. Этот большой проект начался с неожиданной идеи, из тех что он так любил (секс — не столько мишень подавления, которое не устают обличать, сколько предмет культурной одержимости)[2], а затем сместился под влиянием захватившего Фуко интереса к античным философам (наш автор стал аналитиком сократической «заботы о себе»[3]

---

[1] *Schmid W.* Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst: die Frage nach dem Grund und die Neubergründung der Ethik bei Foucault. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

[2] См., напр.: DE. III. P. 570.

[3] В двух словах напомним, что забота о себе — это вовсе не нарциссизм или дендизм, а практика, нацеленная на достижение свободы через владение собой (DE. IV. P. 729).

и самосозидания субъекта, или эстетизации). В итоге Фуко пришел к выводу, что читатели смогут найти в этой внушительной книге приветствие будущему, которое зарождалось на фоне агонии морализаторского дискурса. Опять-таки, живший в нем ученый, должно быть, находил в этом тихое удовлетворение; собственно, предпринятая ради «Истории сексуальности» работа следовала обычной задаче интеллектуала[4].

Вот необходимая и достаточная цитата:

> На рубеже античного и христианского миров произошел переход от морали, которая была, по существу, поиском личной этики, к морали как подчинению системе правил. Я заинтересовался Античностью именно потому, что в настоящее время по целому ряду причин идея морали как подчинения кодексу правил исчезает, уже исчезла. И на это отсутствие морали отвечает, должен ответить, поиск некоей эстетики существования[5].

Отметим некоторую неопределенность слова «должен»: что это — объективная вероятность? Если свободный человеческий субъект страшится пустоты, то, вероятно, эта пустота должна заполниться. Но разве не в том, чтобы этому содействовать, состоит отчасти роль или долг философа в понимании Фуко? Он не проповедует некий нравственный порядок собственного изобретения, он помогает самостоятельному процессу.

Второй принцип идиосинкразии Фуко побудил его выступить в 1979 году в поддержку антишахского вос-

---

[4] DE. III. P. 594: призвание интеллектуала — не «изрекать пророческие истины о будущем», а «открывать людям то, что́ в данный момент происходит в областях, где он является специалистом».

[5] DE. IV. P. 731—732; см. также исторический обзор заботы о себе в античности и христианстве, в котором Фуко, помимо прочего, приводит пример ренессансного героя по Буркхардту: Ibid. P. 409—410.

стания в Иране. Вспомним, что до того, как сторонники Хомейни одержали победу, аятолла жил во французском изгнании, откуда и руководил борьбой. Здесь, во всяком случае в Венсенне, восстание вызвало энтузиазм среди передовых умов, защитников третьего мира и врагов империализма. Я, и не я один, могу свидетельствовать, что Фуко не разделял их наивного восторга. Но в силу личного предубеждения он приветствовал всякий бунт и в иранском бунте усмотрел народный порыв к освобождению. Он решил изучить этот вопрос, стал следить за событиями (и публиковать статьи в «Либерасьон»), а кроме того его привлекала и сильная личность Хомейни.

Ум Фуко был открыт новизне, неизведанному[6] и притом, благодаря скепсису, лишен догматизма. Будущее непредсказуемо, непредставимо, и, обладая чуткостью к торжеству становления, он не хотел приводить это будущее к западным идеалам, делать из паранджи *ultima ratio**... Итак, он отправился к Хомейни в Нофль-ле-Шато, где тому предоставило убежище французское правительство, и по возвращении сказал мне: «Представь себе, вот человек, который одним словом, произнесенным издалека, может вывести сотни тысяч повстанцев против танков на улицы Тегерана». И добавил: «Он рассказал мне о программе своего правительства. Если он придет к власти, это будет прискорбная глупость» (сказав это, Фуко с надеждой обратил взор к небесам). Вот что я видел и слышал.

---

* Здесь: камень преткновения (*лат.*). — *Прим. пер.*

[6] Об этой открытости лишний раз напоминает статья, опубликованная Фуко в октябре 1978 года, еще до победы Хомейни, в журнале «Нувель Обсерватёр»: идея исламского правительства «воодушевила меня, — пишет он, — как стремление политизировать в ответ на текущие проблемы общественно-религиозные (в неразделимом единстве) структуры». Этот текст воспроизведен в DE. III. P. 688, и в кн.: Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours / Éd. M. Arkoun. Paris: Albin Michel, 2006. P. 972.

Вне всякого сомнения, Фуко воспринимал иранскую революцию как освободительную борьбу народа. Таким же образом социалистический режим, который он наблюдал в Польше, был в его глазах чуждой, навязанной советскими танками тиранией: «без русской оккупации коммунизм не продержался бы там и двух дней», — говорил он. Но, мало того, Фуко явно не разделял западоцентризм, веру в демократию, права человека и равенство полов — незыблемые догмы для многих из нас. Возможно, он видел в этих ценностях хрупкие завоевания, которые, как и все в этом мире, не вечны. Но, так или иначе, он воздерживался от суждения — не был ни за, ни против из антидогматизма. Он обозревал всеобщую историю сверху.

И в то же время в принципе приветствовал новшества, которые не устает преподносить история. Исламистское движение заявило о себе тогда впервые, и его последствия были еще почти непредсказуемы. Фуко заявил, что «впечатлен этой попыткой открыть религиозное измерение политики». Хотя религия оставалась на втором плане его интересов, он был заинтригован иранцами, «стремящимися найти, пусть и ценой жизни, то, о самой возможности чего мы, другие, не помышляем со времен Ренессанса, — политическую духовность». И далее: «Я уже слышу, как хохочут французы. Но знаю: они не правы».

Попробуем разобраться. В принципе, с его неприятием догм с точки зрения Сириуса он не мог осуждать это новое изобретение истории как ошибочное, но не мог и превозносить его как оправданное. Он мог избрать позицию благожелательного нейтралитета и, не выступая безоговорочным сторонником этой политической духовности, отнестись к ней с пониманием и восхититься торжеством становления. Но на самом деле, в глубине себя, он был потрясен героизмом иранцев под натиском полиции и армии. Именно поэтому, полагаю, он оставил нейтралитет и принял сторону восставших, не дав себе времени проверить, не обнаружит ли и сам исламизм поводов для возмущения, подлежащих точеч-

ному бунту. Несомненно, с его стороны это была интеллектуальная уступка искушению прямо заявить в связи с этим крайним случаем о своей принципиальной дистанции по отношению к нашим западным «истинам». *Nobody is perfect**.

Выступление Фуко в защиту Хомейни возмутило иранских эмигрантов, не согласных с исламизмом и обскурантизмом, и его избили на пороге парижской квартиры. Но чтобы произвести на него впечатление, требовалось нечто большее, и куда болезненнее он отнесся к критике во французской прессе. О том, что последовало затем, распространяться не хочется**.

Хорошо, допустим: торжество становления... Мне возразят: «Это доказывает, что скептицизм ложен, ибо он бесполезен и не может научить человека, что ему делать». Но где вы видели философию или религию, способную на это иначе, нежели посредством иллюзии, в которую мы решаем верить, потому что она нам подходит? Где вы видели — если, конечно, вы не проповедник — мир, так прекрасно устроенный, что истина соразмерна пользе для него? Впрочем, мир не устроен и плохо: он вообще не устроен, по крайней мере — для нас. Нам всегда нужно решать самим, всегда выбирать; никакая истина не снизойдет к нам с небес или с трансцендентальных высот.

Фуко выбрал; позднее, возможно, он выбрал бы иначе. Как бы то ни было, мы знаем Фуко, допустившего возможность Ирана, который «открыл религиозное измерение политики». И это, вне зависимости от обстоятельств, поднимает коренную проблему или, точнее, выявляет двойственную позицию, логически свойственную любому скептицизму и любому человеку, если только он

---

* Никто не совершенен (*англ.*). — *Прим. пер.*

** Краткий обзор статей Фуко об иранской революции и откликов на них см. в кн.: *Эрибон Д.* Фуко. Указ. соч. С. 309—322; Безопастность, территория, население. Указ. соч. С. 487—492. — *Прим. пер.*

не дурачит сам себя: не будь она двойственной, она была бы самоубийственной. Какой может быть позиция скептика в виду возможности будущего, в котором не будет места ему подобным? Чем занялся бы генеалог, восхищающийся этим прекрасным будущим, если бы ход событий привел его в общество, чья религия, идеология или чье бескультурье сделали бы профессию генеалога невозможной? Генеалогия, скептицизм, свобода мысли — все это предметы роскоши евроамериканцев и тех, кто к ним присоединился.

Спешу успокоить: я не читаю мораль, не запрещаю мыслителю-скептику подвергать сомнению культуру, которая позволяет ему таковым быть, не требую, чтобы он прекратил сомневаться, дабы сохранить свободу сомнения. Я просто хочу напомнить, что некоторые позиции чреваты раздвоением личности. *Impavidum ferient ruinae*...[7] Чтобы бесстрашно встретить гибель образа мысли, который ты разделяешь, и увидеть в этой гибели подтверждение своих раздумий, нужно раздвоиться, мысленно выйти за пределы своего времени и тела.

Большинство философов исходят из нашего мира, каков он есть, и получают его назад неприкосновенным и надежно обоснованным в хеппи-энде своего труда. Но для других — в их числе Ницше — нет счастливого конца. Хуже того, истина и жизнь оказываются врагами, коль скоро истина — ценой раздвоения — признает истинной возможность своей смерти. Как мы помним, утверждение, будто скептическое *учение* распространяется и само на себя, является софизмом; однако *учителю* приходится подчас идти наперекор своему учению, ибо нужно жить. Но, во всяком случае, такой учитель не станет использовать мысль для придания ценности истины своим политическим предпочтениям...

---

[7] Руины поразят, но не устрашат его (*лат.*). — Слова Горация, описывающего в начале одной из своих од (3.3.7—8) героя-стоика, наблюдающего гибель мира. — *Прим. пер.*

Деперсонализация внутренней жизни

В то же время в самом этом учении, которое он исповедует на свой страх и риск, скептик может испытать деперсонализацию, некую смерть при жизни. Эта деперсонализация — она же раздвоение — опыт высокого духовного напряжения, достойный религии. Это попытка (разумеется, как и все религии, платоническая) стать чистым духом. Это позиция перед лицом отношения, которое мы поддерживаем с миром: Хайдеггер называет его *Stimmung**, и это не просто активное и познавательное, но также аффективное, экзистенциальное отношение. Земля нашей смерти угнетает нас, пренебрегает нами — и мы удивимся, услышав, как непреклонный Фуко обвиняет ее вслед за поэтом:

> Я чуждый чувствам театр, — мне говорит Природа, —
> Актеру моей сцены не поколебать…[8]

Раздваиваясь, чтобы высказать истину, — пишет Фуко, — «я упраздняю всякое внутреннее в этом внешнем, которое настолько чуждо моей жизни и настолько *нейтрально*, что для него нет различия между моей жизнью и моей смертью»[9].

Всякий, кто хочет любой ценой изречь истину, прибегает к этой деперсонализации, дабы ответить на безразличие вселенной своим.

> Презреньем праведник небытие встречает
> И гордым ледяным молчаньем отвечает
> На вековечное молчанье Божества[10].

Отдать слово вещам, а самому стать немым призраком. Как видно, наш герой был не так уж прост, в число

---

* Настроение, настрой, настройка (*нем.*). — *Прим. пер.*

[8] Альфред де Виньи. Дом пастуха (из цикла «Судьбы»).

[9] DE. I. P. 695.

[10] Альфред де Виньи. Масличная гора (из цикла «Судьбы»).

его достоинств не входила твердость политизированных интеллектуалов послевоенной эпохи, этих убежденных воинов, готовых сражаться ради блага.

К деперсонализации обращаются, не всегда это сознавая, и этнолог, уравнивающий в ценности все культуры[11], и историк, готовый при необходимости выступить против самых дорогих ему доводов. Как эта воля к изречению истины настигла Фуко? Вот все, что я знаю о его интеллектуальной эволюции: двадцатилетним, в 1945 году, он, по собственным словам, наряду со многими другими решил, что верным направлением истории более или менее очевидно является марксизм, и вступил в Партию. Таким образом, он входил в поколение французов, которые шли к собственному мышлению, поднимаясь над марксистскими теориями своей молодости, что дало им своеобразную фору: благодаря этому теоретическому трамплину им не пришлось отталкиваться от земли.

Уже в 1950-х Фуко начал исподволь отдаляться от марксизма: расходясь с квартетом студентов-коммунистов, который окружал его в районе 1954 года на улице Ульм (Жан-Клод Пассерон, Жерар Женетт, Жан Молино и автор этих строк)[12], он резко высказывался о

---

[11] Сорок лет назад в споре по этому поводу сошлись Роже Кайуа и Клод Леви-Строс. Этнолог, утверждал Кайуа, должен отдавать преимущество той культуре, которая позволяет ему быть этнологом. Вопрос, как известно, сводится к тому, чтобы понять, является ли «западная» мысль с ее рационализмом, с ее интересом к мысли других лишь историческим эпизодом, случайностью, или таково предназначение (желательный удел) всего человечества. Накануне Второй мировой войны этим вопросом терзался Гуссерль в «Кризисе европейского человечества и философии».

[12] Фуко родился в 1926 году, а мы — в 1930-м, и мы были студентами, а он уже преподавал нам на улице Ульм. Наряду с Альтюссером это был еще один «кайман» (молодой преподаватель-инструктор на специфическом жаргоне студентов Высшей нормальной школы; см. прим. на с. 109 наст. изд. — *Прим. пер.*).

Партии. Появление Фуко в тамошней среде — скажем так, осененной мудростью, — послужило для нас уроком: помимо глубины того, что он говорил, нас поразила в нем возможность «быть не как все». В философском плане первым, что его заинтриговало, стало наличие во всех учениях некоего трансцендентного основания. Помню, как он заключил один из своих курсов в Высшей нормальной школе: «Онтологический аргумент существования Бога на самом деле служит теологическим основанием сущности мира». Резкий поворот произошел в 1953 году благодаря чтению Ницше, которого он воспринял как инициатора пересмотра понятия адекватной истины — этой последней и величайшей из трансцендентностей.

В социологическом плане Фуко был преподавателем, который быстро прославился своими книгами и стал неклассифицируемым в академической иерархии[13]. Он опирался сразу на три интеллектуальные сре-

---

[13] Соответственно, и в устах Фуко «академическая репутация» кого-либо (например, Лакана или Барта) не была комплиментом. В этом сказалось продолжение малой войны эссеистов с Университетом, начатой Тэном против наследников Виктора Кузена, продолженной журналом «Ревю бланш» и Пеги против Брюнетьера и Лансона и достигшей пика около 1900 года в конфликте вокруг Бодлера (на наших глазах предметом подобного конфликта стал Барт). Фуко, однако, обладал академической легитимностью благодаря высокой оценке и поддержке со стороны сурового Кангилема в Университете и не менее сурового Вюймена в Коллеж де Франс. Ни тот, ни другой ничуть не соглашались с Фуко в отрицании универсального, рационального и нормального, но уважали его ум (впрочем, Кангилем говорил, что Фуко — скорее поэт, чем историк или философ; см. в связи с этим рассказ У. Кларка о защите диссертации Фуко в Сорбонне в 1961 году в сб.: Lieux de savoir. Espaces et communautés. I / Éd. Chr. Jacob. Paris: Albin Michel, 2007. P. 91—92, 95—97). Сыграло свою роль и родство характеров: Кангилем и Вюймен были героями Сопротивления. По свидетельству Даниэля Дефера, перед самой смертью Фуко попросил: «Пригласите Кангилема: он знает, что значит умирать». У смелых общая родина.

ды Франции: на Университет, прессу и книгоиздание. Но, став признанным интеллектуалом, общался только в журналистских, издательских кругах и с некоторыми политическими деятелями[14]. Продолжая при этом добросовестно заниматься преподаванием: еще будучи молодым профессором провинциального университета, он не отменил ни одной своей лекции, а позднее забывал обо всем на период очередного курса в Коллеж де Франс. Профессиональной сознательностью и жертвенным отношением к себе Фуко гордился из аморализма: он усматривал в этом обретение власти над собой и восходящее движение своей энергии.

Было ли его призвание литературным? Мне он рассказывал, что в юности не планировал становиться сочинителем книг и мечтал о других занятиях, а потому не мог предполагать, что письмо станет однажды смыслом его жизни. Тем не менее он всегда интересовался происходящим вокруг и, вероятно, хотел приобрести настоящее интеллектуальное влияние (которого почти не имел)[15], стать этаким серым кардиналом в каком-нибудь

---

[14] Насколько я знаю, он не был связан ни с одной группировкой гей-активистов. Когда Ролан Барт был избран в Коллеж де Франс, ключевую роль в этом не преминули приписать Фуко, действовавшему якобы из гей-солидарности. Это просто сплетня. Причины оказанной им поддержки, которые мне известны и которых я не разделял, были иными.

[15] При жизни Фуко действительно не имел серьезного влияния, но пользовался большим успехом благодаря самобытному стилю, который, например, сделал бестселлером такую сложную книгу, как «Слова и вещи». Одна моя знакомая-преподаватель, обращаясь в начале учебного года к философскому классу лицея, прочла ученикам по странице из Сартра, Леви-Строса и Фуко. Один Фуко — не столько темнотой своей мысли, сколько блеском письма — привел их в ошеломленное молчание. Более музыкой стиля, чем содержанием слов объяснялся и успех лекций в Коллеж де Франс: зал заполнялся настолько, что слушатели сидели на полу, в проходах между рядами и даже смотрели трансляцию курса на экране в другой аудитории.

издательстве, не претендуя на прозаическую должность составителя серии, и даже — добиться некоторого влияния в политике[16]. Нет оснований его порицать: возможно, он превзошел бы многих в качестве политического советника. Фуко был воином, он стремился захватить более или менее обширный участок мира — физического или духовного.

Возможно, это «светское» притязание, но так или иначе то, что было страстью Фуко, его внутренней жизнью, оказалось вписано в его книги; эта жизнь становилась тем, во что претворяли ее эти книги: сооружая их, Фуко сооружал себя. И написанное сразу теряло для него значение, ибо ему нужно было продолжать свой бесконечный труд.

> Не возвращайтесь постоянно к тому, что я говорил раньше! Сказанное забыто мною с момента произнесения. Все, что я говорил в прошлом, совершенно не имеет значения. Мысль переносится на бумагу, когда надоедает голове: она обескровлена — вы ее записываете, вот и всё. То, что я написал, мне уже не интересно. Мне интересно то, что я мог бы написать, и то, что я мог бы сделать[17].

Однажды вдали от Франции, в Торонто, он признался: «Я пишу, чтобы изменить себя и больше не думать о том, о чем думал прежде». Все это хорошо известно: создатель создан своим творением и думает так же, как

---

[16] Он был тесно связан с газетой «Либерасьон», поддерживал отношения с ФДКТ (Французской демократической конфедерацией труда) и ее секретарем Эдмоном Мэром. Он дружил с Симоной Синьоре и Ивом Монтаном, протестовавшими против внутренней политики СССР. В 1981 он не мог успокоиться из-за прихода к власти социалистов; полагаю, хотя и не вполне уверен, что он предпочитал Рокара Миттерану. Перед самой смертью он готовил критику французского социализма (стопа книг по этому вопросу стояла у изголовья его постели): по его мнению, социалистическая партия никогда не занималась собственно политикой.

[17] DE. II. P. 304; DE. I. P. 574.

думает оно, но это еще полдела. Спасение — в смерти человека через письмо, которое деперсонализирует, обезличивает его, и в постоянном движении вперед.

> Я знаю, что знание обладает властью преобразования человека, что истина — это не только способ расшифровки мира <...>, но, что, познав истину, я окажусь преобразован. И, быть может, спасен. Или — умру, но для меня это, в конце концов, одно и то же[18].

Трудящийся обезличивается в своем анонимном произведении; он пишет «чтобы лишиться лица», «чтобы отделаться от самого себя»[19] путем «долгого изнурительного преобразования постоянной заботой об истине». Да-да, мы не ошиблись: об истине. «Этот труд преобразования своей собственной мысли и мысли других является, на мой взгляд, смыслом жизни интеллектуалов»[20]. А целью — упразднение своей индивидуальности, этости, и достижение того состояния безразличия, неопределенности и независимости по отношению ко всему, каковое есть смерть при жизни.

Того, что Флобер, этот ненамеренный шопенгауэрианец, называл объективностью[21]. Когда личность становится

---

[18] DE. IV. P. 535.

[19] *Foucault M.* L'Archéologie du savoir. Op. cit. P. 28 (рус. пер.: *Фуко М.* Археология знания. Указ. соч. С. 60).

[20] DE. IV. P. 675.

[21] И описал в «Воспитании чувств», метафизический реализм которого — это реализм жизни как того, что в каждое мгновение разрушается. По словам Альбера Тибоде, это роман о мире, каким он был бы, если бы не существовало Воли. Отсюда, как замечательно говорит Пруст, — «ровная, монотонная, тягостная, нескончаемая канитель его страниц, на которых вещи обладают не меньшей жизнью, чем люди» (Барбе д'Оревильи упрекал Флобера в «мании бесконечного описания»). И поскольку Фредерик Моро тоже страдает абулией, отсутствием воли, роман и его герой являются «зеркалами» друг друга — вот ключ к этому шедевру, который одни считают вымученным, но которым беспредельно восхищаются другие. «Воспитание чувств» — манифест *contemptus*

дискурсом[22], ее уже нет. По словам того Рене Шара[23], которого Фуко знал наизусть, человек «отшлифован до незримости». Фуко жил жизнью писателя, но он был одним из тех одержимых, которые срастаются не столько со своими произведениями, сколько с самим актом письма или живописи (с возрастом они часто становятся графоманами — таковы Сартр и Пикассо; к ним можно добавить Пруста).

---

mundi (*лат.* презрение к миру. — *Прим. пер.*), той отрешенности от всего земного, которую практикуют многие религии. Уйти из мира — значит обезличиться: религия Флобера — не искусство, а «объективность», для которой искусство лишь средство (для Фуко средством были познания, для Рене Шара — поэзия). Отсюда — маниакальная забота Флобера о бесполезной «документальности» (точное расписание поездов на Оксерр!). И я не могу закончить это отступление, не указав на прекрасную книгу Жана Бори: *Borie J.* Frédéric et les amis des homes: présentation de *L'Éducation sentimentale*. Paris: Grasset, 1995.

[22] См. начало «Порядка дискурса».

[23] Это Шар поэмы «Облегчение» и других: поэт (отдельный от человеческого существа, которое он временно обживает) исчезает в его стихах «как счастливый обломок» — эти слова Фуко цитирует в «Порядке дискурса» (с. 9 оригинала; рус. пер.: *Фуко М.* Порядок дискурса // Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности. Указ. соч. С. 48), не называя автора и тем самым воздавая ему должное уже тем, что его имя предполагается общеизвестным. Неоднократно встречаются у него и другие, также не оговоренные, цитаты из Шара: *Foucault M.* Histoire de la folie à l'âge classique. Op. cit. P. 95 (редчайшее слово «allégir» — диалектная форма глагола «alléger» — смягчать), 320 («Некогда трава несла благо безумцу и зло палачу»), 546 («одинокое неправдоподобие»; у Шара — наоборот: «одинокое правдоподобие»), 549; DE. I. P. 164, 167 (вверху и внизу страницы), 197; *Foucault M.* Les Mots et les choses. Op. cit. P. 35 («блики травы»). Также укажем на эпиграф к предисловию, написанному Фуко для перевода книги Л. Бинсвангера «Сновидение и существование» (1954) (DE. I. P. 65) и на цитату на спинке обложки «Истории сексуальности». Наконец, как мы уже говорили выше, слово «непереходный», которое используется у Фуко как технический термин, взято им из «Формального раздела» Шара.

> Именно поэтому <…> я всю жизнь работал, как заведенный. Меня совершенно не беспокоит академический статус того, что я делаю; проблемой для меня является преобразование себя. <…> Это преобразование себя своим собственным знанием, полагаю, во многом родственно эстетическому опыту. Зачем живописцу было бы писать, если бы он не преобразовывал своей живописью себя?[24]

Фуко — философ или историк — идентифицирует себя здесь с художником, живописцем. Самонаблюдение открыло ему, что он дошел в своей работе до точки, где самые скромные и прозаичные виды интеллектуальной деятельности, оставаясь ниже по статусу, уже не отличаются принципиально от литературного и художественного творчества. Это своего рода религия, скажу я вам. Фуко обратился в нее еще в пору учебы на улице Ульм, и поводом к этому обращению послужило — вещь не слишком предсказуемая — чтение Мориса Бланшо. «В то время я ставил Бланшо выше всего остального, — рассказывал он мне. — Я хотел писать так, как он». Часто исповедуемая людьми искусства и литературы (Флобером, Малларме, если указать лишь двух великих предшественников Фуко), эта религия куда реже становится своей для *scholars** (я бы вспомнил здесь лишь нескольких философов).

Любая духовная деятельность, цель которой содержится в ней самой (даже если затем она к чему-либо прилагается, например — воздействует на общественное мнение), ведет одновременно к безличию, к исчезновению *я* исследователя или писателя, и к зарождению некоего *я* без свойств, без атрибутов, без лица, не бессмертного и не вечного (в такие моменты почти не думают о себе), но чуждого времени, пребывающего вне времени. Будучи погружен в работу, забываешь о реальной смерти: не то чтобы становишься вечным, тем

---

* Ученых (*англ.*). — *Прим. пер.*

[24] DE. IV. P. 536. Cf. Ibid. P. 42, 675.

более незабвенным или бессмертным, но — обезличиваешься, превращаешься в анонимный текст. Художник или исследователь, таким образом, как бы умирает до смерти, именно в этом смысле Фуко говорил: «Познав истину, я окажусь преобразован и, быть может, спасен, или — мертв». Да-да: мертв, ведь для этого ницшеанца не было возможного спасения, не было иного выбора, кроме как между небытием и хаосом, в котором живешь. Прекратить меняться, решить уклоняться от внешней и внутренней реальности, каковая неизбывно хаотична, — значит жить как мертвый.

11

ПОРТРЕТ САМУРАЯ

Этот мнимый левый, который не был ни фрейдистом, ни марксистом, ни социалистом, ни прогрессистом, ни защитником третьего мира, ни хайдеггерианцем, не читал ни Бурдьё, ни «Фигаро», не был ни «левым ницшеанцем» (как и никто), ни правым, был — неактуальным или несвоевременным, если воспользоваться термином Ницше. И потому был нонконформистом, что кажется достаточным для его причисления к левому лагерю. Преподавая в Венсенне после событий 68-го, он в глубине души воспринимал маоистов и левых активистов с симпатией, даже считал их полезными в силу недовольства, но в то же время — второстепенными. Они, в свою очередь, находили Фуко непредсказуемым. Но он был хитер и, предпочитая проходить по разряду левых, не спешил рассеивать двусмысленность, устранять оттенок, разводивший его несвоевременность с левизной его почитателей. Дело в том, что только среди левых активистов и журналистов «Либерасьон» он мог найти союзников в своей точечной борьбе.

Поспешу добавить, что при этом Фуко был очень цельной натурой и не шел ни на какие компромиссы ради своей литературной карьеры. Каждый писатель более или менее явно, более или менее ловко и безжалостно блюдет свои карьерные интересы. Фуко ими тоже не пренебрегал, будучи тонким дипломатом, но его истины не предполагали торговли. Он жил прежде всего ради своих книг и идей. В наших разговорах он периодически сетовал на то, что не может опубликовать свои лекции. Безупречно изданные вместе со статьями и выступлениями после его смерти, они стали исполнением его последней воли.

На правом фланге в Фуко всегда подозревали врага общества и не ошибались: хотя он не обличал современный мир с его хлебом, зрелищами и мнимостями, его работы во всей широте (но без сатиры) демонстрировали заблуждения эпохи. Кому, как не мне, об этом свидетельствовать — ведь речь идет о том, что составляет кроткий труд историка. Требуемая им вневременная проницательность отличает несвоевременных, подобных Фуко, от врагов современности, которые его не любили (таким врагом был, на мой взгляд, Жан Бодрийяр).

К вящему удовлетворению историков Фуко был готов доискиваться коренных различий везде и в любую эпоху. Но тем самым он всякий раз приходил к заключению, что так называемые корни не укоренены ни в чем. Об этом догадываются все или почти все, но ради спокойной жизни предпочитают об этом забывать или вспоминать только за рабочим столом. Фуко никогда об этом не забывал и, глядя на мир с точки зрения Сириуса, видел его как потенциальное поле боя — коль скоро этот мир, как старый, так и новый, не имел в его глазах никакой заведомой легитимности. Он много работал и вовсе не пребывал в постоянном возмущении или готовности напасть, но был в курсе происходящего и в нужный момент наносил точечный удар против вопиющей несообразности.

Жискар д'Эстен в начале своего семилетнего правления, в ряду прочих новшеств, решил пригласить на обед в Елисейский дворец виднейших французских интеллек-

туалов (в том числе госпожу де Ромийи*). Фуко ответил, что придет при условии, что сможет расспросить президента о так называемом деле красного свитера, в котором обвиняемый — возможно, невиновный — был осужден на смертную казнь и гильотинирован**. Жискар отказал, и Фуко не пришел в Елисейский дворец.

Если попытаться очертить тип личности Фуко, надо сказать, что его отличал «скептический отказ искать в мире смысл», о котором говорил Макс Вебер, видевший в нем — несколько преувеличивая — позицию, «объединяющую интеллектуальные прослойки всех эпох и обществ»[1]. Мы не можем знать, что́ Гомер, Еврипид, Шекспир, Чехов или Макс Вебер[2] думали о своих героях. В общении — во всяком случае, когда дело касалось друзей (а врагам его было не позавидовать, ибо он был беспощаден к тому, кто, не соглашаясь с ним, лез из кожи вон в поисках контраргументов или считал, будто строгость его мысли более выстрадана и заслуженна, чем слава Фуко) — в общении он, я бы сказал, отличался внимательным и благожелательным отношением, без резких суждений. Излагая в своих книгах самые несусветные учения, он никогда их не судил, а, напротив, с восхищенной симпатией натуралиста к изобретательности Природы принимал человеческое многообразие

---

* Жаклин Вормс де Ромийи (1913—2010) — французский филолог, специалист по греческой литературе; первая женщина, избранная в Коллеж де Франс. — *Прим. пер.*

** Речь идет о деле Кристиана Рануччи, обвиненного в похищении и убийстве восьмилетней девочки, осужденного на смертную казнь и гильотинированного 28 июля 1976 года (одним из последних во Франции). Красный свитер — одна из косвенных улик, представленных обвинением, тогда как отсутствие прямых доказательств сделало решение суда спорным и вызвало активный протест. — *Прим. пер.*

[1] *Weber M.* Sociologie des réligions / Éd. Grossein-Passeron. Paris: Gallimard (collection « Tel»), 2006. P. 228.

[2] Я имею в виду его теоретические работы, а не политические тексты на злободневные темы.

со всеми его причудами и чудачествами, нелепостями и перехлестами, со всеми приступами мегаломании — без сетований и насмешек.

Однажды я стал свидетелем одного из его бесконечных телефонных переговоров с редакцией «Либерасьон». Он только что встретился с влиятельной — и ненавистной левым — дамой, советницей президента Мари-Франс Гаро. «Да нет же! — протестовал он к великому изумлению собеседника. — Она куда больше литератор, чем политик». Повесив трубку, он повернулся ко мне и, несомненно, вспомнив о детстве, промолвил: «К несчастью, завтра у меня лекция в Колледж де Франс. Иначе, представь себе, я мог бы пристроиться после полудня на коленях Мари-Франс Гаро...» Или это гуманизм, или я ничего в гуманизме не смыслю.

Таков, во всяком случае, был негласный закон салонной жизни, установленный им в своей безупречно содержавшейся квартире на улице Вожирар. Мы никогда не сплетничали теми вечерами, что оглашались взрывами его безудержного смеха; несчастный Эрве Гибер, уже известный писатель, не знавший о скорой смерти, был очарователен и не отпускал колкостей. Не имевший ни поклонников, ни фанатов, Фуко с дружелюбием, преданностью и щедростью относился к тем, кто ему не завидовал и держал себя с ним приятельски, на равных. Добавим, что в стали его эго не было тех пузырьков тщеславия, что иногда встречаются даже у величайших и заставляют скрипеть зубами других честолюбцев, для прочих оставаясь незаметными. В этом изысканном, но свободном от условностей салоне равных ничто не мешало наслаждаться свободой быть собой. Я был вхож туда вне зависимости от компании. Фуко пожаловал мне титул почетного гомосексуалиста, шутливо посетовав: «Такой мужчина — открытый, образованный — и предпочитает женщин!»

Впрочем, однажды утром я имел случай убедиться в широте его собственных взглядов. Когда лекции в Коллеж де Франс читал я, Фуко любезно позволял мне делить с ним стол и жить в студии, служившей про-

должением его квартиры; мы воскрешали в миниатюре нашу старинную компанию с улицы Ульм, называя друг друга тогдашними прозвищами: он был Фукс (Лис). В этом есть перекличка, значение которой вскоре нам откроется: читатель наверняка помнит волнующее и безумное письмо, написанное в самые последние годы больным Ницше Козиме фон Бюлов — той, что станет Козимой Вагнер: «Ариадна, я люблю тебя», и подпись: Дионис (чьей реинкарнацией он себя считал[3]). Козима фон Бюлов, последняя и величайшая любовь Ницше!

Так вот, в час завтрака я был разбужен звуками, доносившимися из соседней комнаты, — звяканьем ложек и веселым разговором двух голосов — мужского (Фуко) и женского. Удивленный и смущенный, я постучал в дверь, покашлял, вошел — и увидел пару, явно только что вставшую с постели. Фуко был в компании молодой красотки с умным лицом, оба — в прекрасных кимоно (или, скорее, юкатах), привезенных нашим героем из Токио. Я спросил разрешения сесть, между нами потекла галантная беседа, затем незнакомка, чисто говорившая по-французски, сказала, что ей пора уходить. Как только дверь закрылась, Фуко повернулся ко мне и, сияя от гордости своим преступлением, заявил: «Мы провели ночь вместе! Я целовал ее в губы!» По его словам, они даже хотели пожениться, но при условии, что Фуко возьмет фамилию жены: «Меня бы стали звать Мишель фон Бюлов!» Однако этому помешал немецкий гражданский кодекс, и как, надо полагать, велико было сожаление нашего ницшеанца.

Другие куда лучше, чем мог бы сделать это я, рассказывали о еще одной стороне личности этого элегантного аристократа, твердого, как кремень, и многократно доказывавшего свою смелость (однажды на тунисском пляже он бросился в охваченное огнем кабаре, чтобы спасти хозяина, с риском погибнуть от взрыва газового баллона). Интеллектуалы обычно не боятся опасности, они

---

[3] *Andler C.* Nietzsche, sa vie, sa pensée. Paris: Gallimard, 1958. Vol. II. P. 612; vol. III. P. 486.

боятся драки — говорил мой покойный приятель Жорж Виль, офицер Второго отделения*, к которому Фуко в эпоху улицы Ульм одно время испытывал платоническое чувство («С его меланхоличным юмором как он должен страдать из-за своей красоты!», — жаловался мне он). Фуко драки не боялся и заявлял: «Смелость бывает только физической»; смелость — это смелое тело. В связи с этим напрашиваются и другие терминологические уточнения: эксплуатируют не труд рабочего, а тела; гражданских людей не обучают военной дисциплине — выучке, дрессуре подвергают их тела, дабы получить власть над ними; тела заключает под замок и тюремная система.

Этот друг про́клятых обладал задором бывшего мученика, жертвы сексуальных предубеждений, того, кто благодаря своей гордости принял решение оставаться самим собой наперекор притеснениям. Ему стыдно, что в юности он поддавался давлению окружающих, — говорил он мне в 1954 году, цедя каждое слово.

В те далекие времена в Высшей нормальной школе, населенной тремя сотнями мальчишек, гомосексуальность была невидимой и находилась под тотальным запретом. Только Фуко в конце периода преподавания там отважился приоткрыть свою правду горстке учеников и почитателей[4]. Это был молодой человек, с агрессивной горечью замкнутый в своем отличии, в презрении к другим и к самому себе. Он глубоко переживал свое исключенное положение, и как-то в 1954 году с сарказмом поведал мне о «большой истерической комедии», какою, как он тогда думал, была гомосексуальность. Иногда его

---

* Имеется в виду Второе отделение Генерального штаба французской армии, в 1871—1940 годах занимавшееся разведкой. Впоследствии, несмотря на роспуск ведомства, так по-прежнему называли разведывательные службы.

[4] Однажды он признался мне, что в курсе дела был только один студент, занимавшийся точными науками: его имя было нарицательным благодаря кипучей гетеросексуальности и победам на любовном фронте. Желание или, скорее, удовольствие стало для этого Дон Жуана и Фуко общей и нераздельной родиной.

подавленность вырывалась вспышками мстительных издевок над самодовольными натуралами, его уверенными в себе притеснителями. Не последней в числе организаций, практиковавших исключение, была и коммунистическая партия; как раз в эти годы внутренний скандал в нашей ячейке открыл нам, какие страдания может причинить это предубеждение некоторым нашим товарищам.

Рискуя впасть в анекдотичность, приведу одно свое воспоминание, показывающее, какой степени достигало тогда табу. Узнав, что наш нормалианский квартет проявил себя во время только что упомянутой драмы скорее хорошо, Фуко решил не то чтобы «выйти из шкафа», а, так сказать, силой открыть нам глаза. Кокто, в то время — «попутчик» коммунистической партии, был только что избран во Французскую академию, и мы иронизировали по поводу оды, которую напечатала в связи с этим «Юманите». Без паузы перейдя от статьи к самому Кокто, Фуко внезапно произнес: «*Она* совершенно *сумасшедшая*. *Ее* спрашивают: „Куда вы поедете в отпуск этим летом, мэтр?“ А *она* кокетливо отвечает: „Я останусь в Париже. У меня приемки“». По мне пробежали мурашки: я впервые слышал своими ушами это *она* — обозначение женщины на тайном языке ада, более не позволявшее нам игнорировать присутствие проклятых среди нас. И это *сумасшедшая* — не просто «сумасшедший» в женском роде, а технический термин из языка тайного общества, свою принадлежность к которому Фуко теперь не скрывал, — общества сплетников, о котором рассказывает «Содом и Гоморра».

Когда я снова встретился с Фуко двадцать лет спустя в Коллеж де Франс, он уже не злобствовал и не сплетничал. В нем больше не было ничего истерического, он стал, по его собственному выражению, «бравым педиком без проблем». В молодости, рассказывал он мне, у него был период безудержных приставаний: тогда это было модно. «Сколько женщин было у тебя в жизни? — спрашивал он. — Я переспал за первый год с парой сотен мужчин». Один свидетель впоследствии уверял меня, что это некоторое преувеличение вроде тех, что можно

найти в Ветхом Завете. Позднее он стал искать страстной и мучительной связи[5], потом пришла прочная любовь — десятилетия союза с Даниэлем Дефером, скрепленного глубокой взаимной привязанностью.

В то же время — опять-таки, по рассказам самого Фуко, — его страстью в лицейские годы была не гомосексуальность, а желание попробовать все наркотики, какие он только мог найти у отца-хирурга, чтобы выяснить, как они могут повлиять на мышление и сколько возможных мышлений существует. «Мама, о чем думает рыбка?» — спросил он однажды у матери, глядя в аквариум с золотыми рыбками[6]. Мышление рыбки, наркотики, транс, безумие — все это доказывало, что наш нормальный образ мысли — не единственно возможный. Так в Фуко пробуждалось философское призвание.

Что же касается гомосексуальности и связанных с нею мук, то они, конечно, «повлияли» (возможно, решающим образом) на ту особую чувствительность, которая впоследствии направляла его исследования и предопределила некоторые их объекты. Как рассказал мне Дидье Эрибон, Фуко очень рано, причем на собственном опыте, понял, что психиатрия и психоанализ являются, помимо прочего, технологиями власти. Позднее ему предстояло выяснить, что современный дискурс «секса» представляет гомосексуальность как фундаментальную составляющую личности индивида — личности, которой индивид должен соответствовать и которую он не может не признавать, поскольку так говорит наука, чье знание обладает властью над «истинной» личностью каждого. Поэтому интеллектуальная энергия Фуко оказалась в значительной мере направлена на борьбу с нормативностью, предписываемой знанием о «сексе», и на сопротивление эффектам власти, вызываемым этим дискурсом истины.

---

[5] В частности, с композитором Жаном Барраке́ (См.: *Эрибон Д.* Фуко. Указ. соч. С. 91—95).

[6] По свидетельству госпожи Фуко, приведенному в биографии философа Дидье Эрибоном.

Фуко сохранил страсть к наркотикам — опиуму, ЛСД, — но отдавался ей лишь на тщательно контролируемые и разделенные несколькими месяцами периоды: от излишеств его предохраняли желание писать, работать и удовольствие от чтения лекций. По окончании ежегодного курса в Беркли (Фуко хорошо себя чувствовал в США и любил эту страну) он позволял себе путешествие в мир ЛСД (которое однажды едва не закончилось для него плачевно) и визит в гей-сауну в гомосексуальном гетто Сан-Франциско, где он показывал себя совсем не таким садистом, каким некоторые считали его априори. Это привело его к смерти. На стене его кабинета в Коллеж де Франс висела рекламная листовка этой сауны, которую он не хотел снимать, даже будучи уже больным.

Он не боялся смерти и говорил об этом друзьям, когда разговор касался темы самоубийства[7] (как настоящий самурай, он носил два меча, из которых более короткий предназначается для его владельца). Факты показали, что в этом не было хвастовства. В самые последние месяцы жизни он писал и переписывал две свои книги об античной любви, дабы исполнить долг перед собой. Несколько раз он давал мне для проверки какие-то из своих переводов и жаловался на неотступный кашель и постоянную невысокую температуру. Он вежливо попросил меня посоветоваться об этом с моей женой-врачом, что ничем ему не помогло. «Твои доктора, чего доброго, решат, что у тебя СПИД», — как-то пошутил я (взаимные колкости по поводу расхождения в любовных пристрастиях были частью нашего дружеского ритуала). «Именно так они и думают, — отвечал он с улыбкой, — их вопросы не оставляют в этом сомнений». Читателю трудно будет поверить, что в том феврале 1984-го температура и кашель ни у кого

---

[7] О праве на самоубийство см.: DE. III. P. 777. Cf. *Nietzsche F.* Œuvres philosophiques complètes. Op. cit. X. P. 87: «Смерть. Нужно превратить этот глупый физиологический факт в нравственную необходимость. Жить так, чтобы в нужный момент найти в себе также волю к смерти».

не вызывали особого беспокойства: СПИД был таким далеким и неведомым бедствием, что воспринимался как нечто мифическое и, быть может, несуществующее[8].

Просто из любопытства я спросил его: «СПИД и в самом деле существует, или это нравоучительная легенда?» После секундного раздумья Фуко ответил: «Послушай, я изучил этот вопрос, прочел немало книг и могу сказать, что он существует, это не выдумки. Американские врачи серьезно им занимаются». В двух-трех фразах он посвятил меня в детали: «Я же, в конце концов, историк медицины». В тогдашних газетах еще то и дело появлялись заметки со ссылками на американские источники, где реальность «рака гомосексуалистов» ставилась под сомнение.

Когда я вспоминаю, с каким хладнокровием он реагировал на мои глупые вопросы, у меня перехватывает дыхание; должно быть, он предвидел, что однажды я вспомню его слова, а потому хорошенько обдумал свой ответ и положился на мою память[9]. После этого разговора в меня закралось беспокойство, которое я гнал от себя и которое время от времени прорывалось наружу вымученными шутками по поводу здоровья Фуко, а в конце концов вызвало галлюцинацию[10]. Это произошло

---

[8] Никто из близких Фуко ни о чем не догадывался. Мы узнали, в чем дело, перед самой его смертью. По свидетельству Даниэля Дефера, он обнаружил в блокноте Фуко такую запись: «Я знаю, что у меня СПИД, но из-за своей истеричности все время забываю об этом».

[9] Здесь я с любезного разрешения Дидье Эрибона воспроизвожу рассказ, включенный им в свою биографию Фуко (*Эрибон Д.* Фуко. Указ. соч. С. 361—363).

[10] Последние новости о состоянии Фуко были неутешительными: моя жена накануне узнала их от врачей Сальпетриера, которые не понимали, что делать. Я выезжал из Парижа на машине, и вдруг меня обогнал на огромной скорости большой мощный автомобиль зеленого цвета с необычным по форме багажником. В мгновение обгона я узнал в водителе Фуко, чей острый профиль быстро обернулся ко мне, сложив тонкие губы в улыбку. Я надавил на педаль акселератора, чтобы догнать его, но тут же

в день его смерти, в понедельник 25 июня 1984 года, за несколько часов до звонка Мориса Пенге, моего друга-япониста, который, услышав о случившемся в радионовостях, связался со мной из Токио.

Таковы были жизнь и смерть этого поборника справедливости, этого не прекращавшего атаку реформатора, который не был ни утопистом, ни нигилистом, ни консерватором, ни революционером. Вправе ли я говорить о его здравомыслии? Его философия понимания шла наперекор Разуму в Истории. Но можно сказать о проницательности его взгляда, который безжалостно прозревал за всеми сущностями произвол единичностей. Этот изысканный интеллектуал, хладнокровный и точный, был смелым, непреклонным, скорее решительным, чем ироничным (ирония, этот злорадный писк...). Он осознавал всю враждебность и зависть, которые вызывал к себе, и был беспристрастным психологом посредственности.

Он не сдерживал силу своего эго, но, следуя тому же принципу, не оставлял себе права на психологическую фальшь: он смело грешил (*pecca fortiter*, как говорил Лютер) и полностью отдавал себе в этом отчет. Поступая дурно[11], он не пытался это скрыть (мораль для него существовала, ему важно было не выглядеть подлецом в собственных глазах). Чтобы остаться в ладах со своей совестью, он испытывал потребность признаться

отпустил ногу, поняв, что это было видение: галлюцинация не смешивается с реальным восприятием, будучи *index sui* (*лат.* указанием на саму себя. — *Прим. пер.*). И сразу осознал смысл аллегории: Фуко ехал туда, где будем мы все, и к тому же легко превосходил меня умственными способностями. Машина исчезла вдалеке или перестала существовать, точно не знаю. Когда я рассказал об этом Пассерону, он обратил мое внимание на то, что я недопонял: необычный багажник машины был задней дверью катафалка. Галлюцинация или сон наяву? Это видение отличалось аллегорической изощренностью снов, приходящих перед пробуждением, когда мысль уже наполовину проснулась.

[11] Невзлюбив кого-то из своей среды, он мог наговорить ему жестоких мерзостей, в которых знал толк.

в том, что натворил, близкому другу (который, как он знал или предполагал, был в курсе всех сплетен и пересудов нашего круга).

В то же время он был не менее восприимчив, доступен, для любовной страсти, отнюдь не лишен внутренней жизни; как и у всех, у него были свои слабости и страхи, свои хитрости и свои порывы щедрости, служившие доказательством глубокой привязанности, близкой и прочной дружбы. Фуко был чутким собеседником, который сразу воцарялся в разговоре, не тяготея над ним. Учтивый и приветливый с каждым, он избегал как назидательности, так и снисходительности. Те, кто с ним работал, — как мужчины, так и женщины — в один голос говорят, что он общался с ними на равных и был весьма любезен. «Мы отлично понимаем друг друга с моей секретаршей: когда мы разглядываем прохожих из окна машины, нам нравятся одни и те же мужчины». Этот повседневный эгалитаризм естественно следовал из того, что Фуко всегда оставался собой, каким он сформировал себя изнутри, невзирая на модели поведения, принятые в различных средах; это облегчало жизнь его собеседникам, которым не приходилось недоумевать по поводу того, с кем они имеют дело.

Фуко почти не слушал музыку, но очень любил живопись (известно его пристрастие к Мане) и превосходно разбирался в литературе. В середине 1950-х, по его мнению, во Франции было два литературных лагеря, один из которых — для него второстепенный — объединял Брехта, Сартра, Сен-Жон Перса, а другой, единственно ценный, включал в себя таких критиков и писателей, как Беккет, Бланшо, Батай и Шар. Фуко обладал тонким литературным вкусом. Мне кажется, я и сейчас вижу, как он выходит утром из кабинета, словно черт из табакерки, с выпученными глазами, с раскрытой книгой в руках, и возвещает: «Послушай, Вен, тебе не кажется, что в литературе есть вещи, превосходящие все остальное? Для меня это тирада слепого Эдипа в конце „Эдипа-царя“...» Фраза осталась незаконченной.

Вернемся к его собственным книгам. Он без конца повторяет: «Исходя из какого принципа я или вы могли бы предложить программу действий? Не позволяйте настоящему ослеплять вас: если вы различаете его контуры, значит оно уже стало прошлым. Лучше определитесь в том, чего вы хотите и что для вас неприемлемо». Я часто думаю о нем, и в эти моменты ко мне возвращается, подобно молитве, четверостишие Уильяма Карлоса Уильямса об утренней звезде (она же вечерняя — это подтвердит вам после Фреге любой современный логик):

Какую странную смелость
Придаешь ты мне, древняя звезда:
Светить одному на восходе
Того, чему не отдашь себя[12].

Лекции Фуко в Коллеж де Франс собирали аншлаг, как некогда лекции Бергсона. Аудитория заполнялась до отказа, люди сидели, стояли, даже лежали, занимая все кресла и ступени лестниц. Приходили известные персоны, люди театра, бывший секретарь Сталина. То и дело щелкали кнопки магнитофонов (кассеты с записью лекций становились предметом спекуляции). Мы бывали там вместе с Пьером Нора́, предусмотрительно садились рядом и делились впечатлениями об услышанном.

Впереди всех, растянувшись во весь рост прямо на полу, лицом к кафедре, внимал профессору, элегантно опершись подбородком на руку, прекрасный, худощавый молодой актер. Эта аллегорическая фигура, одним штрихом разделявшая публику и оратора, зримо свидетельствовала о стечении народа. Столь демонстративное присутствие актера было знаком одобрения мысли выступавшего, а непринужденная поза, как бы освобождавшая их обоих от банальных условностей и довершавшая

[12] «It's a strange courage / You give me, ancient star: / Shine alone in the sunrise / Toward which you lend no part».

впечатление нереальности происходящего, допускалась общей принадлежностью к лучшей партии[13].

Фуко ни на что не обращал внимания и все позволял, однако изящной фразой просил не фотографировать его во время лекций.

Совсем рядом с Коллеж де Франс проходит в Париже улица Фуар*. Между прочим, Данте (который был наиболее совершенной человеческой монадой, когда-либо рожденной, который интересовался всем и всем способен был увлечь других) поселил в своем «Рае» Сигера Брабантского (осужденного в 1277 году епископом парижским за противопоставление философских истин откровениям Веры), сказав о нем:

> То вечный свет Сигера, что читал
> В Соломенном проулке в оны лета
> И неугодным правдам поучал[14].

* * *

Я благодарю Дидье Эрибона, который дал первый толчок к созданию этой книжечки, а также, за его поддержку, — Даниэля Дефера, который вместе с тем не может нести ответственность за ошибки, наверняка мною допущенные. Философский ключ, как читатель мог это заметить, задал моей работе Жан-Мари Шеффер. В издательстве «Альбен Мишель» книгу довела до станка — на что потребовалось двадцать лет — Элен Монсакре, самая искусная в деле мягкого управления автором и самая компетентная из редакторов.

---

* Rue du Fouarre (*франц.*) — Соломенная улица; от старинного слова *feurre*, солома. — *Прим. пер.*

[13] На одной из лекций Жан-Пьера Вернана подобным образом присутствовала Марлен Дитрих, сидевшая в первом ряду, положив ногу на ногу.

[14] «Essa è la luce eternal di Sigieri, / che leggendo nel vico de li strami, / sillogizò invidiosi veri» (Рай. X. 136—138; цит. по пер. М. Л. Лозинского. — *Прим. пер.*).

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение 5

1. Все в истории единично. «Дискурс» 8
2. Всякое *априори* исторично 29
3. Скептицизм Фуко 50
4. Археология 71
5. Универсализм, универсалии, эпигенез: истоки христианства 78
6. Вопреки Хайдеггеру, человек есть разумное животное 87
7. Физические и гуманитарные науки: программа Фуко 102
8. Социологическая история истин: знание, власть, диспозитив 123
9. Развращает ли Фуко молодежь? 147
10. Фуко и политика 166
11. Портрет самурая 181

Поль Вен

ФУКО. ЕГО МЫСЛЬ И ЛИЧНОСТЬ

Редактор *Т. В. Глушенкова*
Корректор *Р. М. Герасимов*
Технический редактор *О. В. Новикова*
Компьютерная верстка *Н. Р. Зянкиной*

Подписано к печати 31.07.2013.
Печать офсетная. Формат 84×108$^{1}/_{32}$.
Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.
Усл. печ. л. 10.3. Уч.-изд. л. 9.4. Тип. зак. 3730

Издательство «Владимир Даль»
193036, Санкт-Петербург, ул. 7-я Советская, д. 19.

Первая Академическая типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

PAUL VEYENE

FOUCAULT,

SA PENSÉE, SA PERSONNE

Видный французский историк, специалист по римской античности, автор ряда исследований по методологии исторической науки Поль Вен (род. 1930) был одним из близких друзей Мишеля Фуко. В качестве коллеги и собеседника ему довелось присутствовать при формировании и апробации многих идей, развитых Фуко в своих сочинениях. Этот уникальный опыт общения с выдающимся философом и реформатором исторического знания составил материал предлагаемой книги. Продиктованная личной симпатией автора к личности и мысли Фуко, она не является ни биографией, ни монографией в узком смысле этих слов. Скорее, перед нами приношение одного крупного ученого другому, призванное оценить вклад Фуко в отдельные области и общую концепцию истории, развеять некоторые предвзятые представления о нем, а также охарактеризовать с дисциплинарной и временной дистанции созданные (или переосмысленные) им понятия, ныне прочно вошедшие в инструментарий всех гуманитарных наук: дискурс, диспозитив, единичность, генеалогия, археология, режим истины и др.

13724
РУБ 372
315-135-4
9 785936 151354